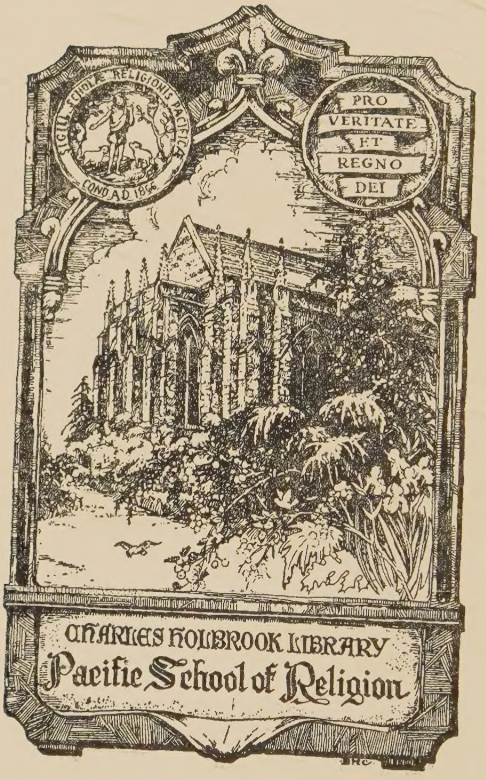
Nederlands Theologisch Tijdschrift


SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ntt-journal-theology-religion_1957-1958_12

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

TWAALFDE JAARGANG
1957–1958

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. C. J. BLEEKER
PROF. DR. P. A. H. DE BOER
PROF. DR. W. F. DANKBAAR
DR. E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR. K. H. MISKOTTE
PROF. DR. J. A. OOSTERBAAN
PROF. DR. W. C. VAN UNNIK

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

75187

1957/58

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

Prof. dr. K. A. H. HIDDING, Godsdienst en Gemeenschap . . . 1
Dr. C. VAN LEEUWEN, God, de koning en de armen in Psalm 72 16
Prof. dr. TH. C. VAN STOCKUM, Lucas 10, 38–42. Catholice, calvinistice, mystice 32
Prof. dr. VALDO VINAY, Die „ecclesia spiritualis" bei Ernesto Buonaiuti 38
Prof. G. J. Sirks, Auctor-Compositor 81
FRITS KUIPER, Franz Rosenzweig 1886–1929 92
Dr. K. H. ROESSINGH, Wijsgerig geloof en godsdienstig geloof 116
A. DRONKERS, De film in theologische discussie 131
Prof. dr. T. JANSMA, Vijf teksten in de Tora met een dubieuze constructie 161
Dr. B. BREEK, Scheppen is scheiden. Enkele opmerkingen over de leer der schepping volgens Dr. O. Noordmans 180
Prof. dr. K. H. MISKOTTE, Inzet en „Ansatz" van Rosenzweigs denken 209
Dr. L. A. SNIJDERS, Het „volk des lands" in Juda 241
J. E. UITMAN, Iets over de „theologische" betekenis van Dr. J. G. Woelderink 257
Prof. dr. K. H. MISKOTTE, Over Franz Rosenzweig, II, De inzet en de methode 277
Prof. dr. E. J. Dijksterhuis, Christendom en natuurwetenschap 321
Dr. J. L. SPRINGER, Kant en het probleem der metafysica . . 343
W. G. OVERBOSCH, Kleine catechismus voor de bouwpastor . 358
C. AALDERS, Over de roeping der christenen in de moderne wereld, gezien vanuit het apostolaat 372
Prof. dr. K. H. MISKOTTE, Over Franz Rosenzweig, III, De tijd en de getijden 401
Dr. P. SMITS, Zondebesef en zondebegrip 429
Prof. dr. W. BANNING, „Entfremdung des menschen" als categorie in het technisch tijdvak 452

IN MEMORIAM

Prof. dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA (door Prof. dr. C. W. Mönnich) 313
Prof. dr. J. DE ZWAAN (door Prof. dr. W. C. van Unnik) . . . 316
Prof. dr. J. LINDEBOOM (door Dr. A. J. Visser) 318

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

C. Aalders, Onze Vader (de Boer) 59. Kurt Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium (Dankbaar) 303. William Foxwell Albright, From the Stone Age to Christianity (Bleeker) 223. Aldfryske houlikstaspraken (de Bruin) 301. B. Altaner, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (Dankbaar) 446. Paul Althaus, Die christliche Wahrheit (Miskotte) 231. Die apostolischen Väter, I Teil (Dankbaar) 465. M. J. Arntzen, Mystieke Rechtvaardigingsleer (Munter) 304. Hans Jürgen Baden, De mens en zijn geluk (Dronkers) 470. De Belijdenisgeschriften volgens art. X van de kerkorde der Ned. Herv. Kerk (Smelik) 471. Jean-Daniel Benoit, Calvijn als zielszorger (Dankbaar) 64. J. H. van den Berg, Metabletica (Faber) 76. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, De prediking, de prediker en de kerkganger (Schram) 396. Erich Beyreuther, August Herman Francke, 1603–1727 (Dankbaar) 65. H. J. Bolkestein-van Binsbergen, Wederkerige onderworpenheid (Huls) 309. Thijs Booy, Een stille omwenteling (Krop) 69. G. Brillenburg Wurth, Mensbeschouwing en maatschappelijk werk (Banning) 309. Ernesto Buonaiuti, Geschichte des Christentums (Dankbaar) 230. Concordantie op den Bijbel in de nieuwe vertaling van het N.B.G. (v. Unnik) 228. F. L. Cross ed., The Oxford Dictionary of the Christian Church (v. Unnik) 305. O. Cullmann, Der Staat im Neuen Testament (v. Stempvoort) 62. Cultuurgeschiedenis van het Christendom (Dankbaar) 391. De werkende stilte. De oorsprong der grote kloosterorden (Dankbaar) 302. Doorlicht Bestaan (Schram) 396. Otto Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament (de Boer) 146. A. van den End, Gisbertus Bonnet (van Dooren) 462. Le Roy Edwin Froom, The Prophetic Faith of our Fathers (Bakhuizen v. d. Brink) 147. Reginald H. Fuller, What is liturgical preaching? (Schram) 396. Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis (Jansen Schoonhoven) 151. F. W. Grosheide, De eerste brief aan de kerk te Corinthe (Sevenster) 227. O. V. Henkel e.a., Leidraad voor het godsdienstonderwijs op de kweekscholen (Roest) 474. Jean Héring, La seconde épitre de Saint Paul aux Corinthiens (Sevenster) 461. J. Hoftijzer, Die Verheissungen an die drei Erzväter (Snijders) 298. H. G. Hubbeling, Natuur en Genade bij Emil Brunner (Frederikse) 154. De Huisdienst (Schram) 396. B. S. James, Saint Bernhard of Clairvaux (Oberman) 466. S. Jelsma, Tussen vrees en hoop (Dronkers) 471. O. J. de Jong, De Reformatie in Culemborg (Jaanus) 150. Sören Kierkegaard, Wijsgerige Kruimels (Oosterbaan) 152. De Koran, uit het Arabisch vertaald door J. H. Kramers (Bleeker) 145. V. de Leeuw, De Ebed Jahwe-profetieën (Schoneveld) 224. A. F. N. Lekkerkerker, Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek (Faber) 71. J. F. Lescrauwaert, De liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief (Beekenkamp) 68. Wladimir Lindenberg, Die Menschheit betet (de Boer) 59. G. W. Locher, Im Geist und in der Wahrheit (Dankbaar) 464. H. Mahieu, Vorming tot nederigheid (Roscam Abbing) 74. John Henry Newman, Proeve over de ontwikkeling van de geloofswaarheden (Dankbaar) 66. Reinhold Niebuhr, Wezen en bestemming van de mens dl. II (Heering) 468. Wayne E. Oates, Religious Factors in mental Illness (Faber) 75. Hendrik van Oyen, Leibe und Ehe (Leendertz) 66. Raffaele Pettazoni, L'essere supremo nelle religioni primitive (Bleeker) 145. G. J. van de Poll, Martin Bucer's liturgical ideas (Wessel) 229. R. R. Post, Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen, 2 dln (Dankbaar) 391. Quelle zur konfessionskunde, Reihe A, Heft 6 en Reihe B, Heft 1 (Dankbaar) 465. A. J. Rasker, De Vrouw en het kerkelijk Ambt (Faber) 398. Carl Heinz Ratschow, Magie und Religion (v. Baaren) 296. John A. T. Robinson, Jesus and His coming. The emergence of doctrine (Sevenster) 460. S. F. de Roos, Postille uit het Oude Testament (Miskotte) 234. P. J. Roscam Abbing, Lijdenstroost (Schram) 396. M. J. Rouët de Journel, Enchiridion, patristicum (Dankbaar) 464. A. A. van Ruler, De meeste van deze is de liefde (Dronkers) 74. Martin Schmidt, Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe (Jansen Schoonhoven) 65. A. van

Selms, De rol van de Lofprijzingen (v. d. Woude) 387. W. J. B. Serfontein, Die Psalm as kerklied (Brongers) 389. J. N. Sevenster, Rome en de vrije Bijbel (v. Stempvoort) 59. A. Sizoo, Augustinus, Leven en werken (Dankbaar) 63. R. Soedarmo, In de wereld, maar niet van de wereld (Bolkestein) 156. R. Stupperich, Das Munsterische Täufertum (Dankbaar) 463. Helmut Thielicke, Offenbarung, Vernunft und Existenz (Schneider) 467. J. E. Tuininga, Over godsdienst en godsdienstigen dl I (Roest) 473. W. C. van Unnik, Het Nieuwe Testament (Roest) 473. W. H. Velema, De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper (v. d. Linde) 308. C. W. M. Verhoeven, Symboliek van de voet (Bleeker) 223. H. B. Visser, Geef rekenschap (Krop) 69. W. A. Visser 't Hooft, Rembrandts weg tot het Evangelie (Bleeker) 305. K. H. Volkmann-Schluck, Nicolaus Cusanus (van Stockum) 393. A. de Wilde, De Bijbel, dat moeilijke boek (Dronkers) 73. Otto Wolff, Gandhi en Christus (Sevenster) 395.

BERICHTEN

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1958, 240. Prijsvraag van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst, 476.

GODSDIENST EN GEMEENSCHAP

DOOR

K. A. H. Hidding

Leiden

Men kan het onderwerp godsdienst en gemeenschap niet behandelen zonder de naam te noemen van de grote franse socioloog Emile Durkheim, ook al verwerpt men zijn stelling dat de godsdienst geheel en al te verklaren zou zijn uit het op bepaalde momenten allen en allesbeheersende besef van de macht der eendrachtige gemeenschap. Het probleem van de verhouding van enkeling en gemeenschap lijkt hier te gemakkelijk opgelost en ook het feit dat deze gemeenschap zelf weer onderdeel is van de kosmische gemeenschap, komt onvoldoende tot zijn recht. Hierop gaan wij verder niet in, maar keren de stelling van Durkheim om, zodat wij de gemeenschap verklaren uit de centripetale kracht van het geloof. Wij vragen dus: wat is dit voor een merkwaardig besef, dat de mensen samenvoegt en -bindt tot een cultusgemeenschap, die zelf weer de basis blijkt van de cultuurgemeenschap? Hierbij zoeken wij niet naar de historische oorsprong van godsdienst en cultuur, gesteld al dat dit mogelijk ware, maar beperken ons tot de aard van het godsdienstig bewustzijn, dat als zijn laatste waarheid het heilig mysterie erkent als de onmisbare, ondoorgrondelijke en onuitputtelijke grond van alle zijn. Want de erkenning van het heilige is de minimum-definitie van elke godsdienst; wanneer men dit besef als het allerbelangrijkste met elkaar gemeen heeft, leeft de gemeenschap hieruit.

Op de vraag hoe de mens tot zulk een erkenning komt, gaan wij niet diep in; wij volstaan met volgens oude traditie als het meest eigene van de mens het vermogen tot de verwondering aan te wijzen. De mens heet een geestelijk wezen en onderscheidt zich principieel van de dieren door deze verwondering, die een vorm van denken is. Deze uit zich allereerst in de vraag en het vragen, dat naar een woord van Heidegger die Frömmigkeit des Denkens is, hetgeen de godsdienstgeschiedenis kan bewijzen [1]).

Het meest verwonderlijke is echter dat wanneer de mens vraagt, hij een openbaring ten antwoord krijgt, overeenkomstig het bijbelwoord: ,,Bidt en u zal gegeven worden, zoekt en gij zult vinden,

[1]) Vgl. in dit tijdschrift, jrg. 11, pag. 119 vv. L. J. van Holk: *Wat betekent Heidegger' uitspraak: ,,Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens"?*

klopt en u zal worden opengedaan." Zulk een antwoord is echter steeds het antwoord op een heel bepaalde vraag en vraagstelling en dienovereenkomstig is ook de aard van de godsdienst en de gemeenschap heel verschillend. De mens kan allerminst een onbeperkt aantal vragen stellen; integendeel, hij is in de loop der tijden op niet meer dan drie aangewezen, terwijl alle andere in de taal voorkomende vraagwoorden tot dit drietal zijn te herleiden[1]. Deze drie luiden: wat, hoe en wie, en met elk dezer vraagstellingen correspondeert, zoals we nader zullen zien, een bepaalde geestelijke structuur en levenshouding en dus een bepaald type van godsdienstig en cultureel leven en van gemeenschap. Telkens is het a.h.w. een ander mens, of liever de mens in een ander van zijn meest wezenlijke aspecten, die een dezer vragen stelt en antwoord krijgt.

De mens, die zelf als een verschijnsel te midden van alle andere verschijnselen in de wereld staat, vraagt naar het wat, het wezen en de wezenlijke betekenis van wat hij waarneemt. Zulk een verschijnsel leert hij allereerst kennen door de in de taal gegeven naam, die het hoorbaar beeld ervan is. Door het uitspreken van deze naam kan de mens voor zichzelf en anderen altijd opnieuw het zichtbaar beeld, de voorstelling ervan oproepen, wanneer hij eenmaal weet dat deze naam, dit hoorbaar beeld, correspondeert met deze bepaalde vorm, dit zichtbaar verschijnsel, dat aan hem als een zinvol iets is verschenen. Deze naam, dit woord, is niet enkel een eigennaam, maar in de regel een soortnaam, zodat hiermede niet een enkel exemplaar, maar het hele genus wordt aangeduid, overeenkomstig de grondbetekenis van het griekse logos, waarvan de stam vergaren, samenlezen, beduidt. Al wat eenzelfde zijnswijze vertoont, is één van wezen, wordt met eenzelfde woord aangeduid en draagt eenzelfde naam.

Het behoort tot het wonderbaarlijke vermogen van de menselijke waarneming dat de mens zich van zulk een identiteit bewust kan zijn en dat hij dus ook in staat is tot de identificatie, het herkennen van het gelijke, evenals tot het oordeel des onderscheids, de ontkenning hiervan. Dank zij de zintuigen van zijn lichaam is de waarnemende mens zich bewust tot de wereld, waarin hij leeft, te behoren. Hij weet zich onlosmakelijk met de kosmos verbonden, zodat hij als deel hiervan tevens volstrekt afhankelijk ervan is. In hem als een bewust wezen weerspiegelt en herkent deze kosmos zich, juist omdat

---

[1]) Buiten beschouwing blijven de vraagwoorden van plaats en tijd.

hij als mens er toe behoort, erop aangewezen, afgestemd en afgesteld is. Dit feit heeft men in de antieke wereld uitgedrukt door de mens microcosmos te noemen. Hij is het spiegelbeeld van de kosmos en omgekeerd, omdat alleen het gelijke het gelijke kan herkennen en dit besef is het uitgangspunt voor heel de z.g. primitieve en antieke geestesstructuur. In het oude Indische denken blijkt dit o.a. met alle gewenste duidelijkheid: het oog van de mens is identiek met de zon, zijn geest met de maan, zijn bloed met de wateren, zijn beenderen met de stenen etc. etc., en zo reflecteert het ene onderdeel van het geheel het andere. Al bezigen wij zulk een denkwijze niet meer bewust, ook voor ons blijft de waarheid gelden dat de mens de werkelijkheid alleen kan waarnemen en hieraan uitdrukking geven omdat hij als deel der wereld hieraan deel heeft en neemt en zich er mee kan vereenzelvigen, hetgeen dit soort kennis typeert. In laatste instantie vormen zijn en bewustzijn hier een eenheid evenals het worden en het bewustworden; men denke aan de mogelijke identiteit tussen de wortels van lat. (g)nascor, geboren worden, en (g)nosco, leren kennen, fr. naître en connaître, of aan hebr. jadha', dat in het ned. zowel met kennen als bekennen, in de oudtestamentische betekenis, is te vertalen. En omdat de mens in zulk een wezenlijke communicatie en wisselwerking met de kosmos staat, kan hij ook het verborgen mysterieuze wezen ervan vatten als dit zich hem op zijn vraag naar het wat en het wezen van de verschijnselen en van het geheel der werkelijkheid, openbaart. Door deze vraag te stellen, bezweert de mens de bijzondere zijnsmachten, die op verschillende wijzen in de zo verschillende verschijnselen aan de dag treden, zij het ook indirect in de zichtbare vorm en de hoorbare naam. Alle verschil tussen de verschijnselen is een verschil in wezen, d.w.z. in zijnswijze en zijnsmacht. Het is het wezenlijke van al het zijnde dat het zich als zodanig kan handhaven, als mens, dier, plant, ster, steen etc. en weerstand biedt aan het te-niet-gaan. Al wat bestaat, is er omdat het zich weet te handhaven en over de hiervoor benodigde macht beschikt.

De vraag wat iets is, is de vraag naar het wezen, de waarheid en de macht, die de mens intuïtief, direct-zintuigelijk aan en in de verschijnselen als specifiek, bestendig en waar erkent. Juist hierdoor kan hij ze als identiek herkennen en met een naam benoemen, die als klankbeeld de zichtbare vorm vertolkt. Beide zijn ze dragers van het verborgen wezen, dat als zodanig een onmisbare, ondoorgrondelijke en onuitputtelijke macht blijkt. Maar zulk een macht, waar-

van de mens volstrekt afhankelijk is, is een god. Zo heeft in vele godsdiensten, met name in de z.g. primitieve en antieke, elk genus zijn eigen genius, wiens naam en gestalte de gelovige kent. Niet alleen de elementen, aarde, water, vuur en lucht, hebben hun god, maar evenzeer elk ander verschijnsel, het dier, het graan, de dood, de liefde of wat ook. Deze zich altijd en overal openbarende machten kenmerken het polytheïsme als de erkenning van het wezen der verschijnselen, het zijnsmysterie, dat zich in elk verschijnsel op eigen wijze openbaart: als god Agni of godin Korè, als Amor, Mars, Nikè of Thanatos of als de hemelgod, die het geheel omvat en in zijn mysterieuze orde samenhoudt[1]). De erkenning van het ook voor de moderne wetenschap ontoegankelijke mysterie van alle zijn, vindt hier haar adequate uitdrukking. De mens weet zich van dit mysterie afhankelijk en dus zoekt hij er altijd opnieuw contact mee, met name in het cultische feest, dat in deze culturen de gemeenschapsvormende kracht bij uitstek is. Op de geëigende wijze verbeeldt en verwerkelijkt de mens hierin het machtige wezen van de god, die hij wil eren, op grond van zijn kennis van de geopenbaarde mythe, die over het oergebeuren en de rol der goden hierin verhaalt. Wij vinden m.a.w. hier het geloof dat ontspruit aan de intuïtieve aanschouwing van de werkelijkheid, die de mens beleeft en ervaart als een uit verborgen machten levende totaliteit.

De mens vraagt dus allereerst wat iets is, wat het wezen, de zin en de waarde van enig verschijnsel is. De mythe openbaart hem dit in de vorm van het beeld, zoals hij op zijn beurt in de cultus, het mysteriespel of het sacrament de in de mythe verhaalde personen en gebeurtenissen verbeeldt. De mens als microcosmos, spiegelbeeld van het heelal, beeldt op zulk een wijze het immanente wezen en de waarheid van alles uit en juist hierdoor benadert hij, tot zijn heil en dat der gemeenschap, dit verborgen machtige wezen en krijgt hij er door zulk een identificatie deel aan. Mens en gemeenschap zijn hier niet te scheiden, omdat geen mens op zichzelf kan bestaan. Ook de gemeenschap staat in een nauw verband met het geheel van de kosmische werkelijkheid als de grond en de oorsprong aller dingen; een verband, dat door de cultus en de magie voortdurend wordt bevestigd en benut en waarvan de mens de tijdelijke situatie door velerlei vorm van wichelarij altijd weer poogt te doorgronden.

Aan al deze godsdiensten ligt bovenal het kosmisch gemeenschaps-

---

[1]) W. B. Kristensen, *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis*, Arnhem 1955, pag. 40 v.v.

besef ten grondslag; als deel van de kosmos beseft de mens hiervan zijn afhankelijkheid en van deze verbondenheid getuigt hij op vele manieren. Hij doet dit collectief met behulp van het beeld, dat het wezen van het verschijnsel representeert en voor het geestelijk leven in deze structuur fundamenteel is. Hij benoemt en verbeeldt de verborgen machten, speciaal in mythe en cultus, die hier in het centrum staan. Hieromheen verzamelt zich de gemeenschap, die als al wat bestaat altijd aan vermindering en verval van krachten is blootgesteld en deze dus steeds weer moet versterken. Dit kan alleen daar gebeuren waar de bron en oorsprong van alle macht is gelegen; in de onzichtbare werkelijkheid der goddelijke machten, die het wezen van deze wereld is, haar ondoorgrondelijke en onuitputtelijke waarheid en grond. Viert de mens zijn feesten, dan doet hij dit op die tijden en plaatsen, die zelf heilig zijn als beeld van die oertijd en van die plaats, waar eens het oergebeuren plaats greep. Elk beeld verbeeldt altijd het oneindige en onzichtbare wezen der verschijnselen en niet hun toevallige en uiterlijke vorm en zo is alle cultus de reële vereenzelviging met en verwerkelijking van goddelijke machten en goddelijk gebeuren en hierdoor is hij een heilsinstituut, dat volstrekt onmisbaar is en gemeenschapstichtend werkt[1]).

Deze gemeenschap, die de gehele samenleving omvat en een overwegend gesloten en statisch karakter vertoont, is sterk conservatief, omdat altijd opnieuw het oergebeuren herhaald moet worden, zonder wijziging of vernieuwing, al laten deze zich in de praktijk nooit geheel vermijden. Het gaat steeds om de volstrekt onontbeerlijke macht en dus verzamelt men zich om de bron hiervan, die in het instituut van de cultus is gelegen, dat als ieder instituut aan velerlei regels en geboden gebonden is. Deze cultus- of machtsgemeenschap kenmerkt deze godsdiensten en betoont zijn kracht zolang de godsdienst krachtig functioneert. En dit is het geval zolang de mens spontaan als een verschijnsel te midden van alle andere verschijnselen in de wereld staat en hierin direct die goddelijke machten werkzaam weet en beleeft, waarop hij als microcosmos is aangewezen.

De mens kan evenwel nog een heel andere vraag stellen wanneer hij eenmaal antwoord heeft gekregen op die naar het wat en het wezen. Hij behoeft allerminst te blijven staan bij het verschijnsel en zijn naam, maar kan kritisch vragen hoe iets is, d.w.z. hoe het ont-

---

[1]) W. B. Kristensen, *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis*, Arnhem 1955, pag. 141 v.v.

staan is, in stand blijft en zich ontwikkelen zal. De vraag naar het hoe is die naar de genesis, de structuur en de bestemming, die zich opdringt wanneer de mens naam en vorm niet meer als wezenlijk, maar als ,,Schall und Rauch'' ervaart. En deze vraag is even menselijk als de eerste, die hij logisch noodwendig onderstelt, omdat het altijd gaan moet om het hoe van een reeds gegeven en bekend verschijnsel.

Door het stellen van deze vraag verandert de vrager echter dit verschijnsel in een nog nader te onderzoeken object. Maar met zulk een object is de mens op een geheel andere wijze verbonden dan met het verschijnsel, waarmede hij gezamenlijk deel uitmaakt van het alomvattend geheel. De mens is integendeel los van zijn object; als een zelfstandig subject staat hij er tegenover en er boven en hij denkt en beschikt er over naar willekeur. Het doel is hier ook allerminst het inzicht in het verborgen wezen, doch de kennis van de wording, de samenhang, de functie en de bestemming. Want alleen als men kennis heeft van het geheel in al zijn fasen, kent men iets zo dat men er over kan beschikken. Het verborgen, kwalitatieve wezen dat iets tot een bepaald verschijnsel maakt, tot een boom, dier, ster of wat ook, valt volkomen buiten het gezichtsveld van de wetenschappelijke onderzoeker, die toch wel in de eerste plaats naar het hoe vraagt, d.w.z. naar de eindige relaties, die de structuur bepalen. Van primair belang is hier de transformatie van het kwalitatieve in het kwantitatieve, die de wetenschap nastreeft om zodoende alles op zichzelf in eindige begrippen en formules te vatten in tegenstelling tot het beeld, dat het nooit te omvatten wezen weergeeft en dat altijd gebannen blijft binnen de alomvattende horizont der werkelijkheid.

Scherp gedefinieerde begrippen en strikt logische gedachtengangen zijn in de wetenschap vereist om tot het doel te komen en elke metafoor en alle beeldspraak is in deze exacte begripstaal uit den boze.

Aan de mens, die naar het hoe vraagt, vertoont het verschijnsel zich niet meer als een zelfstandige macht in het machtig geheel van de kosmos, doch als een apart object, dat de mens uit zijn verband licht en dat zich naar zijn wil schikt. Maar als een verschijnsel zo tot een object is geworden, is het als gegeven tegelijk afhankelijk van een transcendente macht, die het als prima causa eens met heel de werkelijkheid in het aanzijn moet hebben geroepen. Want als de mens naar het hoe van iets vraagt, vraagt hij naar de oorzaak ervan

zo goed als naar de structuur en het doel en dus onderstelt hij een schepper en onderhouder als onmisbaar.

Met de overgang van verschijnsel tot object gaat de overgang gepaard van de immanente goddelijke macht, die zich in het verschijnsel zelf als zijn oneindig wezen openbaart naar de transcendente, geestelijke schepper, die dit verschijnsel met en in de tijd als object van zijn scheppingswil moet hebben geschapen. Zoals er de overgang mee gepaard gaat van de mens die direct zintuigelijk de wereld waarneemt, omdat hij zelf hiertoe behoort, er op afgesteld en afgestemd is en ze als haar spiegelbeeld reflecteert, tot die mens die er als geestelijk wezen distantie van neemt en zich boven zijn object plaatst om dit systematisch en abstract denkend te analyseren en te onderzoeken. Waarbij niet te vergeten is dat overal en altijd één en dezelfde mens waarneemt en denkt zoals het ook één en hetzelfde voorwerp is dat als verschijnsel en als object fungeert. En ook het directe waarnemen van iets en het indirecte denken erover zijn als twee vormen van denken onlosmakelijk met elkaar verbonden, omdat ze elkaar onderstellen, zodat in elke waarneming het denken mede fungeert evengoed als omgekeerd.

In deze situatie schuilt tevens het gevaar dat de mens de beide hem gegeven mogelijkheden tegen elkaar uitspeelt en in de hierdoor geschapen onzekerheid het geloof verliest. Wanneer God tegelijk immanente macht en transcendente geest is, kan het gebeuren dat het besef van het mysterie verdwijnt en alleen dat van de paradox behouden blijft, waarmede de weg voor scepsis, twijfel en ongeloof open staat. In het Christendom is dit gevaar in beginsel overwonnen, omdat zoals nader blijken zal, het mysterie zich hier noch als immanente macht noch als transcendente geest, doch op geheel eigen wijze openbaart.

Door zijn lichamelijk zijn is de mens zelf binnen de horizont van de wereld vervat, en tegelijk staat hij er als geestelijk wezen boven en kan hij haar diepgaand wijzigen en beheersen. Op zijn vraag naar het wat der werkelijkheid, openbaart zich hem het goddelijk wezen hiervan en zo openbaart zich de geestelijke, transcendente schepper als hij naar het hoe ervan vraagt. Deze schepper kennen wij uit de z.g. historisch-profetische godsdiensten, waarvan de joodse godsdienst en de Islam o.a. voorbeelden zijn. Natuurlijk kent ook de mens zichzelf hier als een schepsel, zij het met een geheel eigen plaats in de schepping. Hij is immers op geen wijze met alle andere verschijnselen verwant en verbonden, maar verschilt er principieel

van. Dit verschil ligt in het feit dat uitsluitend in dit type godsdienst de mens een redelijk wezen is, zodat alleen hij als het beeld en de gelijkenis geldt van de volstrekt onverbeeldbare God. Hij is dus geen verschijnsel als een ander, maar een uitzonderlijk phaenomeen, krachtens zijn geestelijke aard geroepen om de aarde aan zich te onderwerpen en over alle andere schepselen te heersen.

Wanneer God niet meer als het verborgen wezen van de uit zichzelf heilige, ongeschapen kosmos geldt zoals dit het geval is in de naturalistische godsdiensten, maar zuiver geestelijk verstaan wordt, openbaart Hij zich op louter geestelijke wijze en kan men zich van Hem geen beeld vormen noch Hem door de mythe kennen of in de cultus benaderen. Hier is dit alles ten strengste verboden, op grond van het feit dat deze transcendente God alleen kenbaar is wanneer Hij zich op geestelijke wijze openbaart door de openbaring van zijn wet, woord en waarheid, zijn leer of zijn boek. Het geloof is hier dus niet uit de intuïtieve aanschouwing van het mysterie der natuurlijke werkelijkheid, maar uit het gehoor, dat Gods woord verneemt, dat door middel van de profeten aan de mens wordt geopenbaard.

Deze God heeft een volstrekt recht op de gelovigen omdat Hij hen met heel de wereld geschapen heeft en onderhoudt en Hij doet dit recht gelden door hen, in het bijzonder na de dood, op grond van hun gehoorzaamheid te oordelen, al mag de mens hierbij op zijn genade hopen. Het gaat hier om een strikt monotheïsme in tegenstelling tot het naturalisme der polytheïstische religies, waarin de veelvuldigheid der kwalitatief zo verschillende zijnsmachten aan de dag treedt. Het is echter de ene geest, die de wereld als zijn product en object heeft geschapen, en deze geest is op geen wijze waarneembaar en dus ook nooit te verbeelden in mythe of cultus. Omdat het beeld het wezen der goddelijke werkelijkheid verbeeldt en dit verbeelden in de cultus de verwezenlijking van het heil betekent, vervalt dit alles in de profetische godsdiensten, die hiervoor in de plaats de praktische verering van Gods wil stellen in de daad der gerechtigheid en de erkenning van zijn eenheid en enigheid, die geen andere goden naast zich duldt.

Hier is dus niet de cultus het concentratiepunt en de laatste waarheid van de gelovige gemeenschap, maar de geopenbaarde wet of het heilige boek, die volstrekte gehoorzaamheid eisen en de mens onder een zekere tucht plaatsen. De hier opgelegde plichten dragen een veel meer individueel en persoonlijk karakter dan de rituele verplichtingen in de naturalistische godsdiensten en de gelovige ont-

vangt er ook niet min of meer automatisch hier en nu zegen door, maar hem wordt alles in de toekomst, na de dood, vergolden. Vandaar dat de eschatologie, met name in de Islam, zulk een dominerende plaats heeft.

Zulk een gemeenschap, die vaak gebaseerd is op een verbond tussen de mens en zijn God, draagt dan ook een geheel ander karakter dan de cultus- of machtsgemeenschap en zou een wets- of rechtsgemeenschap kunnen heten. De mens is hier veel meer persoonlijk verantwoordelijk en van hem wordt ook een persoonlijke geloofsbelijdenis gevraagd, omdat hij op een geheel eigen wijze in de wereld staat. Hij is niet meer aan het verleden gebonden in die zin dat hij in de cultus steeds weer het oergebeuren herhaalt, maar hij zorgt voor de eigen toekomst en voor die van zijn geloofsgemeenschap, die gegarandeerd wordt door zijn trouw aan verbond en belijdenis en de gehoorzame wetsbetrachting. En bovendien gaat het hier om de uitbreiding van dit ene, ware geloof over heel de aarde, die als Gods schepping aan zijn wet en woord moet gehoorzamen. Het is deze missionaire taak, die mede deze gemeenschap vormt en haar altijd weer in het geweer roept als aan Gods eer te kort wordt gedaan.

Dat zulk een geloof een sterk samenbindende kracht bezit, zij het op volstrekt andere wijze dan bij de cultusgemeenschap het geval is, blijkt b.v. uit de geschiedenis van het Joodse volk en van de Islam. De erkenning van en het geloof aan God en diens leiding vormt de gemeenschap, die hierin zijn laatste houvast heeft. De cultus kan hierbij nog een zekere rol spelen, zoals de tempel in Jeruzalem dit eeuwenlang heeft gedaan, maar onmisbaar is deze niet zoals uit de geschiedenis evenzeer blijkt ten tijde van de ballingschap als na de verwoesting van de tempel. De erkenning van Gods recht op de mens is geestelijk van aard en dus zo geheel anders dan de verwezenlijking van de goddelijke macht in de cultus, maar daarom niet minder sterk in de vorming van een open en dynamische gemeenschap als een geheel eigensoortig instituut met geheel eigen voorschriften en bepalingen. Deze gemeenschap is niet tot één volk of groep beperkt en bovendien gericht op de toekomst van de individuele gelovige en op die van de godsdienst zelf en dus is hij dynamisch van aard. De kracht hiervan blijft bewaard zolang het geloof aan het in de geschiedenis geopenbaarde heilige boek behouden blijft, waarin alles staat wat de mens behoeft om op de juiste wijze te leven en tot zijn bestemming te komen. En het is dit geloof dat

deze gemeenschap constitueert, ook al is er, zoals b.v. in de Islam, slechts een minimum aan organisatie te vinden.

Het vragen is die Frömmigkeit des Denkens en op de vraag naar de waarheid van het zijn wordt als laatste waarheid de immanente macht van de heilige kosmos of het transcendente recht van de schepper en wetgever geopenbaard. In beide gevallen staat de mens op een heel bepaalde wijze in de wereld: in het eerste als een verschijnsel, met alle andere verschijnselen verbonden in de heilige kosmos; in het tweede als subject, dat de wereld kent als zijn object, maar tevens zichzelf met heel de wereld als de schepping van de transcendente, geestelijke God. Maar in beide gevallen gaat de mens gelijkelijk uit van zijn relatie tot de werkelijkheid. Vraagt hij naar het wat en het wezen hiervan, dan gebeurt dit op grond van zijn intuïtieve waarneming van de werkelijkheid, en vraagt hij naar het hoe ervan, dan wil hij deze objectief begrijpen en beheersen. Dat beide houdingen mogelijk zijn, vloeit onmiddellijk voort uit het paradoxale en excentrische wezen dat de mens als de eenheid van lichaam en geest is, zodat hij tegelijk deel der werkelijkheid is en er boven staat[1]).

In het eerste geval openbaart het mysterie zich als een veeleenheid van goddelijke macht en in het tweede als de ene en enige God, maar hiermede zijn de mogelijkheden niet uitgeput. De mens kan zichzelf niet alleen in één van de beide aspecten zien, die zijn relatie tot de werkelijkheid bepalen, maar ook als een eigen totaliteit hiervan, die de laatste waarheid echter niet vindt in deze beide relaties, doch in een geheel andere. Wie de mens is en hoe hij zo geworden is, ligt aan zijn lichamelijke constitutie en aan vele biologische en erfelijke factoren evenals aan zijn geestelijke vermogens en aan de geestkracht, waarover hij blijkt te beschikken. Dat en hoe dit alles zich verwerkelijkt ligt echter in laatste instantie aan het menselijk milieu en de cultuur, waarin hij opgroeit en die van primair belang zijn. Een bepaald mens wordt men omdat men als lichamelijk-geestelijk wezen hiertoe de mogelijkheden bezit, maar de vormende kracht bij uitstek is de menselijke gemeenschap, aan wie de mens haast alles te danken of te wijten heeft. Niet alleen ouders en opvoeders spelen hier een grote rol, ook de cultuur doet dit, waaraan de mens door de taal en de traditie deel krijgt, zodat hij leert spreken en handelen, denken en oordelen, waarderen en beleven. De waarheid van het

---

[1]) F. Sierksma, *De religieuze projectie*, Delft 1956, pag. 15 v.v.

mens-zijn ligt zo gezien ten slotte niet in het mysterie van de macht van de natuur, waaraan zijn lichaam deel heeft, of in dat van de geest, die de natuur beheerst, al blijven deze conditio sine qua non, maar in het mysterie van het mede-menselijke-zijn, in dat der reciprociteit, der onderlinge verbondenheid en wederkerigheid.

De geweldige betekenis hiervan heeft men altijd in alle godsdiensten beseft, getuige het feit dat overal de ethiek als de regeling der intermenselijke verhoudingen ten nauwste met de godsdienst verweven is. Het zedelijk handelen is in de naturalistische godsdiensten steeds een aspect van de heilige macht en orde van het kosmische leven, zoals uit een goed verstaan van b.v. de begrippen taboe, adat, tao, rta of maät kan blijken, of het is het directe uitvloeisel van de wil van de schepper en wetgever in de historische godsdiensten, zonder dat godsdienst en zedelijkheid hierdoor ooit zouden kunnen samenvallen. Maar in het christelijk geloof staat de waarheid van het mede-menselijk-zijn volkomen centraal, omdat het mysterie dat God heet zich hier niet meer primair als de absolute macht of de absolute geest openbaart, waardoor alle zijn wordt bepaald, maar als de liefde in de mens Jezus Christus, die het evangelie van het koninkrijk Gods verkondigt. Dit is de leer van de incarnatie: het woord wordt vlees en heeft onder ons gewoond. God werd mens die de mens tegemoet gaat en hem in zijn leven vol zorg en angst ontmoet.

Dit betekent allerminst dat God zich uitsluitend in het christendom op persoonlijke of mensvormige wijze zou hebben geopenbaard, want overal kent de geschiedenis antropomorfe en persoonlijke godsvoorstellingen naast vele andere. Maar steeds zijn deze hier de verpersoonlijking van enigerlei kosmische macht of van de scheppende en richtende geest; zij representeren de absolute macht of het absolute recht en de normen, waaraan de mens is onderworpen. In het christelijk geloof gaat het echter niet om de openbaring van de macht of het recht, maar om die van de liefde, die als intermenselijke verhouding uitsluitend in een mens kan plaatsvinden. Daarom openbaart God zich hier niet op een kosmisch-naturalistische of geestelijke wijze, maar in een mens als de Vader van Jezus Christus. De laatste waarheid van het menselijk zijn blijkt niet gelegen in de macht van de natuur en het lichaam of in het recht van de geest, maar in de liefde van mens tot mens. Slechts in deze relatie tot de naaste, de mede-mens, is de mens geheel en al mens; alleen zo treedt de waarheid en de zin van het menselijk bestaan ten volle aan de

dag en wordt hij aan zichzelf geopenbaard. De christelijke openbaring is daarom niet het antwoord op de vraag naar het wat en het hoe van alle zijn, maar op die naar de diepste zin van het mens-zijn, die uitsluitend zijn antwoord vindt in de relatie tot de ander. Dit antwoord op de vraag niet naar het wat en het hoe, maar naar de wie? luidt: ,,Ik ben de weg, de waarheid en het leven.'' En deze ik staat niet op zichzelf en is evenmin psychologisch te benaderen, maar is de representant van het koninkrijk Gods en zo de medemens en naaste in absolute zin.

God als absolute macht of absolute geest vinden wij verbeeld en begrepen in de andere godsdiensten, maar God als liefde is in het christendom gegeven op de enig mogelijke wijze: als de mede-mens, hetgeen ook de aard van de gemeenschap bepaalt. Wanneer de laatste waarheid de intermenselijke relatie is, waarbij de mens zijn verantwoordelijkheid tegenover de naaste erkent en hem tegelijk vrij laat, omdat de liefde de vrijwillig aanvaarde en tegelijk bevrijdende verbondenheid en solidariteit betekent, sluit dit elk constitutioneel karakter van de christelijke gemeenschap uit, dat telkens op geheel eigen wijze zowel de cultus- als de rechtsgemeenschap eigen is. Ieder instituut moet als zodanig de mens aan banden leggen van cultische, wettische, dogmatische of andere aard en hem aan allerlei verplichtingen binden. Maar de christelijke openbaring heft dit alles juist op om de gemeenschap der liefde mogelijk te maken, nu niet meer de macht of het recht van God centraal staat, doch de liefde, die nooit komt om te heersen, maar om de ander in volle vrijheid te dienen en elkanders lasten te dragen.

De evangeliën verhalen hoe Jezus de naaste is, die de medemens onderricht, troost, hoop geeft, voedt, geneest, vergeeft en zich voor hem offert, omdat de waarheid van het mens-zijn ligt in de dienst der liefde als de laatste, bevrijdende zin van het menselijk bestaan. Hij ziet daarom af van alle recht en macht, ook al blijven deze als de grondslagen van alle leven ondersteld. Zo alleen kan hij de liefde geheel tot haar recht doen komen en de waarheid openbaren, waaraan de mens trouw kan zijn als hij in deze vrijheid bereid is ten slotte dit leven zelf terwille van de ander en van de waarheid te offeren.

De opheffing van de strikte wetsbetrachting, de verdrijving van de zorg, de overwinning der daemonen, de genezing van ziekten, de vergeving van zonden, de spijziging der hongerigen, dit alles getuigt van de bevrijdende kracht, zogoed als het kruis de opperste vrijheid bewijst van deze mens die aan zichzelf en de ander tot het einde

trouw blijft. Ook de bergrede, de gelijkenissen en de zaligsprekingen vertolken deze waarheid, die klein is als een mosterdzaad, juist omdat er van macht en recht geen sprake meer is, maar die de wereld uit haar voegen kan lichten. Het onmachtige en rechteloze krijgt hier alle aandacht; de armen van geest, de vervolgden, de gevangenen, de treurenden, de zieken, de hongerigen en de dorstigen staan hier in het centrum. Bovenal gaat het hier om de bevrijdende ontmoeting met de naaste, waaraan de mens zijn heil ontleent en waarin hij de waarheid van het mysterie van zijn leven geopenbaard vindt. En de persoon, in wie hier het mysterie zich openbaart, is hier de gemeenschapsvormende kracht bij uitstek.

Dat een dergelijke openbaring voor de mens hoog en te hoog grijpt, is natuurlijk en de geschiedenis van het christendom is er om dit te bewijzen. De mens is toch niet alleen of allereerst medemens en naaste voor de ander, maar evenzeer iemand die over de ander zijn macht uitoefent en op hem zijn rechten doet gelden, zolang deze voor hem niets dan een verschijnsel of een object is. Hij leeft niet enkel in de vrije ontmoeting met de naaste, maar tegelijk binnen het kader van vele, ook christelijke instellingen en instituten, die krachtens hun wezen onmogelijk van hun macht en rechten kunnen afzien, willen ze hun doel bereiken, en altijd weer hun zienswijzen moeten verabsoluteren. Daarom is er in de wereld zoveel machtsstrijd en onvrijheid, ook binnen de christelijke gemeenschappen, die kerken heten. Daar bindt men de gelovige aan kerkorde en dogma, wet en belijdenis en dit alles is tot op zekere hoogte in de menselijke bedeling wel onmisbaar, al rijst er ook altijd weer protest.

Dit sluit echter de mogelijkheid niet uit dat er desondanks ook binnen de kerken een christelijk gemeenschapsleven kan bestaan, omdat de mens, ook waar hij zich vrijwillig aan een instituut bindt, tot op zekere hoogte de mogelijkheid behoudt met de ander in een christelijke gezindheid te leven. Zoals er ook buiten de kerken en het christendom een dergelijke gezindheid kan heersen, waar men de laatste waarheid van het zijn in de liefde geopenbaard vindt en de dienst stelt boven de heerschappij in naam van de macht of het recht[1]).

Dat wat en hoe, macht en recht, natuur en geest, beeld en begrip, verleden en toekomst, immanentie en transcendentie, geloof uit aanschouwing en geloof uit gehoor en vele andere tegenstellingen

---

[1]) W. B. Kristensen, *De antieke opvatting van dienstbaarheid*, in: *Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke Godsdiensten*, A'dam 1947.

ondersteld blijven waar het mysterie primair als dat van het mede-menselijk-zijn wordt beleefd, spreekt vanzelf. Heel het menselijk leven voltrekt zich noodwendig in de natuurlijke en de geestelijk-culturele sfeer en vertoont wezen en structuur. De vraag is alleen: worden deze louter als de onmisbare voorwaarden en onderstellingen van het mens-zijn en de gemeenschap gezien of komen ze toch weer op de eerste plaats? Dan gaat het ook in het christendom weer om de macht, die in de cultus is gegeven, of om de geest, die zich in het boek, de wet en het dogma openbaart en dan wordt hierdoor ook de aard der gemeenschap bepaald. Uiteraard kan het christendom geen van beide ontberen, daar het zijn uitdrukkingsvormen en grondbegrippen behoeft zo goed als de mens zonder lichaam en geest onbestaanbaar is. En beide zijn ook ten volle mysterie en openbaring, zodat het christendom langs deze weg legitiem met alle andere godsdiensten verbonden blijft, al mag het tegelijk als de vervulling ervan gelden, zoals de persoon de vervulde eenheid van lichaam en geest is. Zoals alle recht om zich te handhaven de macht behoeft en onderstelt, zo behoeft en onderstelt de liefde op haar beurt de macht en het recht om zich hier en nu te openbaren zonder er evenwel ondergeschikt aan te kunnen zijn. Zulk een onderschikking zou de wezenlijke waarde en betekenis ervan opheffen zo goed als de waarde en de vrijheid van het recht van het ogenblik zou verdwijnen wanneer het aan de macht van verleden of toekomst ondergeschikt zou worden.

Zonder de eenheid van lichaam en geest, wezen en structuur, verleden en toekomst kan geen mens bestaan en in de christelijke gemeenschap leven, maar het laatste woord komt hier niet toe aan het mysterie van natuur of geest, doch aan dat van de gemeenschap zelf. Dit mysterie heeft zich in de mens Jezus Christus geopenbaard als de verkondiger en representant van het koninkrijk Gods. Hierdoor is de mensheid in beginsel bevrijd van haar gebondenheid aan de machten van de natuur en de geest der wet en van haar geloof aan allerlei daemonen en dogmatische rationalisaties. Dat dit niet zonder het offer kon en kan gebeuren, getuigt van de raadselachtige en onverbiddelijke strijd, die er onder mensen altijd is tussen de macht, het recht en de liefde als de meest wezenlijke aspecten van deze mens. Hier kan de liefde enkel zegevieren en de macht en het recht verzoenen door de ondergang te aanvaarden. Maar juist het afzien van macht en recht en de overgave van lichaam en geest betekent de opstanding en de stichting van het nieuwe verbond en de

vrije gemeenschap der liefde, die hier en nu, overal en altijd het koninkrijk Gods is.

Zo bezit en vertoont de mens, die de genade van de verwondering en het vragen kent, bestemd als hij is voor de dialoog, drieërlei aspect: hij is tegelijk verschijnsel, object en naaste. Als verschijnsel, man of vrouw, neger of blanke, vorst of arbeider, nemen wij hem waar en wij bepalen onze houding jegens hem overeenkomstig onze eigen positie in het hiërarchisch geordend geheel. Als object beschikken wij over hem op grond van de rechten die ons b.v. als burger, ambtenaar of werkgever volgens de wet toekomen en als naaste ontmoeten wij hem in een wederzijdse vrijheid en verantwoordelijkheid. In al deze aspecten kan de mens alleen bestaan dank zij de gemeenschap waarin hij geboren is en waarvan de aard in elk geval zeer verschillend zal zijn.

Hier geldt echter dat wanneer de mens niets meer te vragen heeft, hij de gemeenschap en zichzelf aan de ondergang prijs geeft. Want alleen op de vraag als de grote generator van het mens-zijn openbaren zich de alles dragende macht, de geest en het recht en de liefde als het veelenig mysterie waarvan de mens altijd en overal afhankelijk is. Alleen waar de mens in antwoord hierop enigerlei cultus en mythe kent, zich onder de tucht van de geest plaatst en de ander in vrijheid als de naaste ontmoet, is hij waarlijk mens in de drievuldigheid van zijn persoon. En die eenheid die hij verwerkelijkt, doordat één van deze aspecten domineert, bepaalt tegelijk de aard en de eenheid van zijn gemeenschap zoals zij ook zijn relatie tot het mysterie bepaalt.

In de vraag openbaart zich het mysterie van alle menszijn en van alle gemeenschap, maar dit houdt op wanneer de mens niet meer zijn vragen stelt, óf uit de verveelde onverschilligheid van het nihilisme óf uit het besef de hoogste vervulling te hebben gevonden. In het eerste geval is er voor de mens van geen gemeenschapsleven meer sprake omdat God voor hem dood is en nog slechts de strijd om de macht van allen tegen allen heerst; in het tweede is God in alles en in allen alles en weet de mens:

't Antwoord, eer de vraag nog is geboren,
Vangt al vragen in zijn zwijgen op,
Eindlijk tot verstaanbaarheid te horen
Als Gods onnaspeurbare harteklop...

(P. C. Boutens)

GOD, DE KONING EN DE ARMEN IN PSALM 72

DOOR

C. VAN LEEUWEN

Elst (Gld.)

In Psalm 72 hebben wij een lied voor ons, waarin een Israëlietisch dichter de koning van zijn land met zijn zegenwensen begroet. Gunkel rekent deze psalm bij zijn indeling van de psalmen dan ook tot de ,,Königspsalmen''.[1]) Zulke koningsliederen zijn niet alleen in Juda of Israël, maar ook aan de Babylonisch-Assyrische en Egyptische hoven gemaakt en gezongen.

Wie de koning was, tot wiens eer deze psalm gezongen werd, is moeilijk meer na te gaan. In het algemeen treft ons trouwens een eigenaardige onbepaaldheid in de koningspsalmen: Geen koningsnaam wordt genoemd, geen bepaalde politieke situatie wordt duidelijk. Deze gedichten schilderen ook niet zo zeer één bepaalde, met name genoemde koning, maar de zangers hebben het ideaalbeeld van een heerser voor ogen, dat zij op de vorst van hun tijd overdragen. [2]) In elk geval mag het opschrift לִשְׁלֹמֹה, dat zowel *voor* als *van* Salomo kan betekenen, ons niet tot te snelle conclusies verleiden. Niet alleen berusten de meeste opschriften der psalmen op een toevoeging uit later tijd, bij Psalm 72 is het bovendien zó, dat het opschrift in vijf van de ons ter beschikking staande handschriften geheel ontbreekt. Maar al kunnen wij dan niet zeggen, wie de bezongen vorst geweest moet zijn, in elk geval had de dichter de idealen, die hij door deze koning verwezenlijkt hoopte te zien, hoog gespannen. De grenzen van aardse mogelijkheden worden zelfs doorbroken, als hij van de bezongen vorst, na diens zegevieren over alle vijanden (vs. 9), volkomen vrede en gerechtigheid verwacht, ja een regering, die zo weldadig zou zijn als regen voor het verdorde gras en als gutsende stralen op de uitgedroogde aarde (vs. 6 v.).

Nog bovenmenselijker wensen worden tot de koning gericht, wanneer het gedicht spreekt van een ,,leven [3]) zo lang de zon en de maan

---

[1]) H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (Göttinger Handkommentar zum A.T., II. Abt., Ergänzungsband), Göttingen 1933, S. 140 ff. [2]) Gunkel-Begrich, *Einleitung*, S. 154, 158 f.

[3]) Wij lezen met de LXX: וְיַאֲרִיךְ, *Hij zal (de dagen) verlengen*, in plaats van יִירָאוּךָ, *zij zullen u vrezen*. Vgl. R. Kittel, *Die Psalmen* (Kommentar zum A.T. Bd. XIII), Leipzig 1914, S. 262 f., en H. Schmidt, *Die Psalmen* (Handbuch zum A.T., Erste Reihe 15), Tübingen 1934, S. 136.

schijnen tot in verre geslachten" (vs. 5) en van een wereldheerschappij „van zee tot zee en van de rivier tot aan de einden der aarde" (vs. 8), van Tartessus, de verste kolonie van de Foeniciërs in Spanje, tot aan Scheba en Seba (vs. 10), waarvan de eerste naam het Zuidarabische Rijk aanduidt, dat in de Bijbel bekend is gebleven door het bezoek van een vorstin uit dat rijk aan koning Salomo (1 Kon. 10; misschien is mede aan deze naam Scheba het opschrift te danken, dat de psalm kennelijk in verband wil brengen met Salomo), en waarvan de tweede naam Seba onze gedachten zelfs schijnt te willen leiden naar Meroë in het huidige Abessinië. [1])

Dergelijke trekken maken, dat de koning uit onze psalm van een messiaanse glans omgeven lijkt, zo zelfs, dat sommige exegeten de psalm beschouwd hebben als een lied, dat de lang verbeide Messias uit Davids geslacht zou bezingen zonder enige relatie met een concrete koning uit de geschiedenis van Israël of Juda. [2]) Intussen heeft zelfs Calvijn gewaarschuwd tegen een dergelijke messiaanse uitleg: „Zij, die dezen Psalm als eene eenvoudige profetie willen beschouwen van de regeering van Jezus Christus, schijnen de woorden al te zeer te verwringen. Voorts moeten wij ons wel wachten, dat wij door sophisterij en spitsvondigheid dingen op Christus toepassen, die Hem niet rechtmatig toebehooren." [3])

De messiaanse exegese van Psalm 72 stuit overigens op de moeilijkheid, dat van de Messias toch bezwaarlijk gezegd kan worden,

---

[1]) Schmidt, *Die Psalmen*, S. 137; Kittel, *Die Psalmen*, S. 264 f.

[2]) Reeds de Targoem heeft dit lied rechtstreeks op de Messias betrokken, en eveneens vaak de Talmoed en de Midrasj, zie J. Brierre–J. Narbonne, *Les prophéties messianiques de l'A.T.*, Paris 1933, p. 24. Vgl. ook L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris, 1929, p. 97.

[3]) J. Calvijn, *Het boek der psalmen*, vertaald door J. Boer Knottnerus, 2e deel, Utrecht 1902, blz. 44. Calvijn pleit voor een *in*direct messiaanse exegese, nl. zó, dat op de tegenwoordige koning de messiaanse gedachte werd overgedragen. Zo ook E. Sellin, *Die isr.-Jüd. Heilandserwartung*, Berlin 1909, S. 37; W. Staerk, *Lyrik*, Göttingen 1911, S. 253; A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het O.T.*, Wageningen 1941, p. 327. Ook A. Jeremias, *Das A.T. im Lichte des alten Orients*, 4. Aufl., Leipzig 1930, S. 640, komt, hoewel op andere wijze, nl. via de figuur van de oosterse goddelijke koning, tot een indirect messiaanse uitleg van de koningspsalmen: „Da der König im gesamten Orient als Gott-könig gilt und damit zugleich als der Typus des erwarteten Retters, so haben diese Psalmen ganz selbstverständlich von vornherein messianischen Sinn."

In de christelijke kerk heeft de toepassing van Ps. 72 op Jezus als de Messias blijkbaar een rol gespeeld bij de vorming van de traditie over de aanbidding van de Wijzen uit het Oosten. Terwijl het N.T. spreekt van μάγοι, is in de chr. traditie telkens sprake van drie „koningen". Het wekt sterk de indruk, dat de „koningen" uit Ps. 72:10, die immers ook geschenken brengen, en het goud, dat men de bezongen vorst aandraagt (vs. 15) aan de traditie over Mt. 2:11 niet onschuldig zijn en de drie koningen in zwang hebben gebracht.

dat ,,men gedurig voor hem moet bidden'' (vs. 15). De ideaalkoning van de eindtijd heeft niet nodig dat er voor hem gebeden wordt, en evenmin dat betreffende zijn regering de wens wordt uitgesproken, dat het rechtvaardig moge toegaan in zijn rijk (vs. 2 vv.). Zulke dingen behoeft men alleen een empirische koning toe te wensen. Voor een historische koning van Israël of Juda klinken ons de boven genoemde aanduidingen van zijn eeuwig leven en zijn wereldheerschappij weliswaar sterk overdreven in de oren, maar de oudoosterse hofstijl, zoals die aan het Babylonisch-Assyrische en Egyptische hof gebezigd werd en waaraan in Israël stellig uitdrukkingen en voorstellingen zijn ontleend, was in dit opzicht voor geen kleintje vervaard. Wanneer Psalm 72 spreekt van een eeuwig leven ,,zolang zon en maan schijnen'' (vs. 5), is het niet moeilijk om talloze voorbeelden van een dergelijke spreekwijze aan de oudoosterse koninlijke hoven terug te vinden. Uit het Tweestromenland horen wij bijvoorbeeld, hoe een Babylonische koning tot zijn godheid bidt: ,,Zoals het bouwwerk van Etemenanki (d.i. de tempeltoren van Babel) van duurzame bestendigheid is, bevestig zo de grondslag van mijn troon tot in verre tijden'', of: moge de godin ,,een lang leven voor mij bestemmen, mijn regering bestendigheid verlenen als hemel en aarde''. [1]) Nog hoogdravender en overdrevener is de Egyptische hofstijl ten opzichte van het ,,eeuwige'' leven van de vorst. Hier horen wij zelfs van de ,,miljoenen jaren'' die de schrijver der goden op gezag van de hemelbewoners aan de farao toedeelt. Telkens weer verzekert de godheid hem: ,,Ik geef u jaren tot in eeuwigheid'' of ,,mijn geliefde, lijfelijke zoon, ik geef u miljoenen feesttijden in leven, bestendigheid en reinheid''. [2])

Ook wat de wereldheerschappij van de bezongen koning betreft, biedt de litteratuur van Babyloniërs, Assyriërs en Egyptenaren opmerkelijke parallellen. Bij deze volkeren is het ideaal van een heerschappij die de wereld omvat, trouwens begrijpelijk. Hun koningen hebben tijden lang over vele volkeren geregeerd, nadat zij het ene volk na het andere aan zich onderworpen hadden. Geen wonder, dat de vorsten van deze grote mogendheden het ideaal gingen koesteren de grenzen van hun rijk uit te breiden over de hele wereld, en begeerden dat alle volkeren der wereld hun te voet zouden vallen. Zo

---

[1]) M. Jastrow, *Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen 1905 (2te Aufl. 1912), S. 400, 419.

[2]) A. Erman-H. Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. 324 f.; A. Erman, *Aegypten*, Tübingen 1885, S. 384.

noemt de heerser zich in Babylonië en Assyrië: „koning der wereld". „koning van de vier wereldstreken", ja zelfs „koning van het heelal". Van Sargon wordt gezegd, dat hij „de vier wereldstreken van de opgang tot de ondergang der zon in bezit neemt". [1]) Volgens de proloog van het beroemde wetboek van Hammoerabi heeft deze vorst van de goden Anoe, Bel en Mardoek de heerschappij over de gehele mensheid op aarde gekregen. [2]) In Egypte laat de farao zich prijzen als degene „die zijn grenzen in ieder land uitzet, waar hij maar wil". [3]) Het resultaat van de vele veroveringen, waarop de vorsten van deze volkeren konden bogen, deed ook in Israël de overtuiging ontstaan, dat de koningen van het Assyrische (Jes. 14:26) en van het Nieuwbabylonische rijk (Jer. 27:6; Dan. 2:38) met hun heerschappij alle landen en volkeren der aarde omspanden. Maar men ging in Israël nog een stap verder door het ideaal van de wereldheerschappij dat bij de koningen van genoemde volkeren leefde, ook op eigen vorsten over te brengen. Zo'n ideaal maakt intussen voor de kleine rijkjes van Juda of Israël, die in het algemeen weinig expansiedrang konden laten gelden, op ons een wonderlijk aanmatigende indruk. Wij hebben bij spreekwijzen als in Ps. 72:8 blijkbaar dan ook te doen met een eenvoudigweg overnemen van de overdreven taal en spreekwijze van het vreemde hof, waarbij de Israëlietische hofzangers niet achter wilden blijven. Dat er werkelijk sprake is van een zonder meer navolgen van het vreemde voorbeeld, is duidelijk, waar de dichter van Psalm 72 spreekt van een heerschappij „van zee tot zee, en van de rivier tot aan de einden der aarde". Kunnen wij op zich zelf bij „van zee tot zee" nog denken aan het gebied tussen de Dode Zee en de Middellandse Zee, en daarmee dus binnen de grenzen van Kanaän blijven, door de parallelle uitdrukking „van de rivier tot aan de einden der aarde" worden onze gedachten kennelijk geleid naar een spreekwijze, die in Mesopotamië haar oorsprong vond. Alleen van het Babylonische wereldrijk is het begrijpelijk, als men het omschrijft met „van de rivier (nl. de Eufraat) tot aan de einden der aarde". Maar dan hebben wij ook voor de uitdrukking van het eerste gedeelte van vers 8 toch waarschijnlijk de bakermat wel te zoeken in het Babylonische rijk, waarvan de macht zich inderdaad uitstrekte „van zee tot zee", d.i. van de Perzische Golf tot aan de Middellandse Zee.

---

[1]) A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin und Leipzig 1913 (2te Aufl. 1929) S. 178 f. [2]) H. Winckler, *Die Gesetze Hammurabis*, Leipzig 1903, S. 8. [3]) Erman-Ranke, *Aegypten*, S. 640.

Wanneer de hofstijl in het oude Oosten in het algemeen en die van Psalm 72 in het bijzonder, ons sterk overdreven in de oren klinkt, moeten wij verder bedenken, dat zo'n gedicht uiteraard niet voorgedragen is in het alledaagse leven, maar ter gelegenheid van een groot feest aan het hof, waarbij een plechtige, hoogdravende stijl nu eenmaal past. Gunkel denkt hierbij aan de ,,Jahrestag des Herrschers'', omdat op die dag de hofzangers zingen ,,von seiner Herrlichkeit und seiner Herrschaft über die ganze Welt''.[1]) Schmidt acht het waarschijnlijk, dat wij moeten denken aan het ,,Jahresfest der Regierung des Königs, dem Herbstfest'', omdat ook volgens andere plaatsen (Schmidt wijst op Ps. 68, 132 en 144) op dat feest ,,fromme und patriotische und auf die Fruchtbarkeit des Landes gerichtete Gedanken sich vereinen''. [2])

De uiterst hoog gespannen verwachtingen die de dichter koestert, met name ten aanzien van de goddelijke gerechtigheid (vs. 1), het wereldheil en de wereldzegen (vs. 17), die de koning tot stand zou brengen, doet ons toch wel even aarzelen, deze opvattingen over te nemen. De regeringspraktijk van elke vorst van Juda of Israël – en trouwens niet alleen van deze volkeren – heeft in dit opzicht ongetwijfeld heel andere dingen doen zien dan de verwerkelijking van de verheven idealen die Psalm 72 bezingt. Zo hoog gespannen kunnen de idealen eigenlijk alleen geweest zijn aan het begin van de regering van een nieuwe koning, voordat de nodige teleurstellingen deze idealen konden verzwakken. Bovendien duidt de uitdrukking בֶּן־מֶלֶךְ (vs. 1) blijkbaar op een nog jeugdige vorst die aan het begin van zijn koninklijke loopbaan staat. Het lijkt ons dan ook meer voor de hand liggend Psalm 72 te zien als een kroningslied, waarin een zanger de koning, die pas de troon bestegen heeft, met zijn zegenwenwensen groet. [3]) In elk geval is het waarschijnlijk, dat ook het feitelijke kroningsfeest met ritueel psalmgezang gepaard is gegaan. [4]) Aan welk feest men ook moge denken, de overdreven uitdrukkingen van Psalm 72 zullen voor een groot deel toe te schrijven zijn aan de hoogdravende stijl, die men bij dergelijke feestelijke gelegenheden aan het hof placht te gebruiken. Wat de onsterfelijkheid van de

[1]) Gunkel-Begrich, *Einleitung*, S. 145.

[2]) H. Schmidt, *Die Psalmen*, S. 137.

[3]) Vgl. A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het Oude Testament*, Wageningen 1941, blz. 324, en R. Kittel, *Die Psalmen*, S. 264. Vgl. het opschrift boven Ps. 72 in Obbink's vertaling van het O.T.

[4]) A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4. Aufl., Leipzig 1930, S. 642.

koning betreft, krijgen wij trouwens de indruk, dat de wens: „de koning leve in eeuwigheid", of „o koning, leef in eeuwigheid" een schablone-achtige uitdrukking was, waarmee men de heerser ook in het gewone leven benaderde (vgl. 1 Kon. 1:31; Neh. 2:3; Dan. 2:4; 3:9). Dat wij het לְעוֹלָם (zie genoemde plaatsen) of „zolang zon en maan schijnen" (Ps. 72:5) als aanduiding van de levensduur van de koning niet al te woordelijk moeten opvatten, blijkt trouwens uit vers 17 van onze psalm, waar de dichter zich beperkt tot de wens, dan zijn *naam* eeuwig moge voortleven „zolang de zon schijnt" (vgl. Ps. 45:18). [1])

Kenmerken de Israëlietische koningspsalmen zich dus enerzijds door loftuitingen op de heerlijkheid van de vorst, anderzijds ligt er een sterk accent op de genade van God, die in onze Psalm over de koning ingeroepen wordt. Alle goede wensen, die de dichter in dit lied naar voren brengt – betreffende de langdurigheid en de wereldwijdheid van 's konings regering, de vruchtbaarheid van het land en de voorspoed van de inwoners onder zijn bewind –, zijn geformuleerd als een voorbede voor de koning aan het adres van God. Daarmee heeft de koningspsalm tegelijk het karakter van een religieus gedicht. Dat is trouwens eigenlijk vanzelfsprekend. De dienst van Jhwh hing ten nauwste samen met het bestaan van volk en staat van Israël. Uiteraard had men daarom ook de overtuiging, dat vooral de koning als de hoogste representant van volk en staat, in nauwe relatie tot God leefde. Ook bij ander volkeren uit de oudheid treft ons telkens weer, in hoe nauwe betrekking de koning daar tot de godheid stond. [2]) De godheid geeft de koning zijn gedachten, met name wat betreft de hoogste deugden, die een vorst sieren: recht en gerechtigheid. [3]) Zo verklaart Hammoerabi, zowel in de proloog als in de epiloog van zijn Wet, dat Sjamasj hem het recht heeft geschonken. En zo roept de dichter van Psalm 72 het recht en de gerechtigheid van Jhwh in (v. 1) voor de koning van Juda of Israël, aan wie hij dit lied opdraagt. De bede, dat de regering van de nieuwe vorst gerechtigheid moge brengen, beheerst eigenlijk het gehele gedicht: – Mogen de bergen heil en de heuvels *gerechtigheid* dragen (vs. 3), de *gerechtigheid* moge in zijn dagen bloeien (vs. 7). Deze gerechtigheid

[1]) Vgl. Hammoerabi, die in de epiloog van zijn codex de wens uitspreekt, dat zijn naam in eeuwigheid genoemd zal worden.

[2]) Bij de andere volkeren vaak zelfs zó, dat de vorst zich met de godheid vereenzelvigt, vgl. Hammoerabi, die zich in de proloog van zijn codex met Sjamasj identificeert en zich „de Zon van Babylon" noemt.

[3]) Gunkel-Begrich, *Einleitung*, S. 155 f., 159.

moet zich met name openbaren in de houding van de vorst jegens de armen en ellendigen van zijn volk:

Ps. 72:2. Hij richte uw volk met gerechtigheid,
en uw ellendigen met recht
4. Hij verschaffe recht de ellendigen des volks,
Hij redde de behoeftigen en verbrijzele de verdrukker.

Wanneer enkele verzen verder de lof van de vorst gezongen wordt, geschiedt dat opnieuw op grond van zijn houding tegenover de armen:

12. Want hij bevrijdt de behoeftige, die om hulp roept,
de ellendige, en wie geen helper heeft,
13. hij ontfermt zich over de geringe en de behoeftige,
en het leven der behoeftigen redt hij.

Aan het lot van ellendigen, armen en behoeftigen is dus wel een zeer belangrijke plaats ingeruimd temidden van de verwachtingen, die de dichter van de bezongen koning koesterde. Sommige exegeten zien in deze termen (Hebr. עָנִי, דַּל en אֶבְיוֹן) uitsluitend zelfbenamingen van de dichter tegenover de vorst als gebruikelijke termen, die wel een onderdanige geesteshouding, doch geen werkelijkheid demonstreren. [1]) Volgens Schmidt zouden deze termen gebruikt zijn door de dichter om een beroep te doen op de mildheid van de gevierde vorst, „eine Bitte um den goldenen Lohn für das schöne Lied", en zou men vers 15 dan ook in die zin moeten vertalen: „Auch er (der Arme) lebe und es werde ihm gegeben sabäisches Gold." Het lijkt ons intussen onhoudbaar genoemde termen in Psalm 72 op te vatten als zelfbenamingen, die enkel en alleen een onderdanige geesteshouding verraden. Het gaat in deze psalm veeleer om sociale gerechtigheid voor armen en behoeftigen, die bevrijd moeten worden van aanzienlijken, die hen verdrukken (vs. 4, vgl. vs. 12 v.). Het is de bescherming

[1]) Inderdaad moet men erkennen, dat soms de woorden voor *arm* en *ellendig* in deze zin gebruikt worden. Een duidelijk voorbeeld is in dit opzicht het gebruik van עָנִי in Ps. 18:28. Hier staat het woord עָנִי als tegenstelling van עֵינַיִם רָמוֹת (hovaardige ogen), en dus kennelijk in de betekenis van *nederig, ootmoedig*, waarvoor overigens meestal de aan עָנִי verwante term עָנָו in het O.T. gebruikelijk is. Ook in de andere oud-oosterse litteratuur komt de benaming „arme" wel voor om uitsluitend een nederige geesteshouding aan te duiden. Zo wordt de machtige koning Assurbanipal in een gebed, waarin hij wordt opgedragen aan de godin van Ninive, de „geringe" en de „arme" genoemd: „O petit, ô Assourbanipal, je t'ai confié à la déesse reine de Ninive. O pauvre, ô Assourbanipal, je t'ai placé sur le sein de la déesse reine de Ninive". (Zie A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris 1937, p. 247).

van deze armen en verdrukten en het opkomen voor het recht van deze ellendigen, dat in deze psalm centraal gesteld is bij de wensen die de dichter uitspreekt over de regering van de nieuwe koning.

Voor anderen is het op de voorgrond treden van ,,ellendigen'' en ,,armen'' zelfs aanleiding geweest om de psalm na de ballingschap te dateren, daar deze benamingen pas tóén zo'n belangrijke plaats in de religie van Israël zouden hebben gekregen. Dit argument wordt dan tevens nogal eens aangegrepen om te bewijzen, dat in deze psalm uitsluitend sprake kan zijn van de Messias, de ideale koning van de eindtijd, daar er na de ballingschap geen sprake meer kan zijn van een empirische koning in Juda of Israël. [1]) Wanneer wij ons onbevangen door Israëls profeten van vóór de ballingschap laten voorlichten, kunnen wij slechts tot de slotsom komen, dat er juist alle reden is om aan te nemen, dat de verlangens inzake de bescherming van armen en noodlijdenden ook voor de ballingschap vurig tot uitdrukking werden gebracht. De wensen, die de dichter uitspreekt, weerspiegelen blijkbaar een werkelijkheid in de Israëlietische samenleving, waarbij het recht en de bescherming der armen ver te zoeken waren. Wanneer de dichter smeekt, dat de koning recht moge verschaffen aan de עֲנִיִּים (vs. 2 en 4), hebben wij in die bede, dunkt mij, een cri de coeur te horen over het onrecht, waaraan deze ellendigen in de samenleving waren blootgesteld. De rechtspraak ,,in de poort'' geschiedde door de oudsten of voornaamsten, die, zwichtend voor de steekpenningen van rijken en grootgrondbezitters, de door die rijken uitgebuite ellendigen van hun recht beroofden en de rechtvaardige armen veroordeelden (Am. 5:10, 12; Jes. 1:23; 10:2; Zef. 3:3).

Wanneer de dichter verder de hoop uitspreekt, dat de koning voor de בְּנֵי אֶבְיוֹן levensruimte zal verschaffen (יוֹשִׁיעַ) door de onderdrukkers [2]) van deze behoeftigen te verbrijzelen (vs. 4b, vgl. vs. 12), gaat achter zijn verlangen het leed schuil over de schandelijke onderdrukking, die de armen in de Israëlietische maatschappij ondergingen. Tijdens de regering van Salomo was – door de hoge belastingen en de herendiensten die deze vorst vorderde om voor zich en zijn hof een luxueus leven te verzekeren – het proces van de verar-

[1]) Zie Dahl, *The messianic expectation in the Psalter*, Journal of bibl. Lit., Philadelphia 1938, p. 11f.

[2]) Het woord עוֹשֵׁק, dat de dichter hier gebruikt, is het participium van stam עשק, die sedert Amos telkens voorkomt als stereotiepe uitdrukking om maatschappelijke onderdrukking aan te duiden.

ming van een groot deel van de plattelandsbevolking begonnen. De oorlogen van de achtste eeuw, gevolgd door de bezetting van Syriërs en Assyriërs gaven aan de toch al verarmde bevolkingsgroepen de genadeslag. Al spoedig konden de kleine boeren hun bedrijf onmogelijk meer gaande houden. Door nood en honger gedreven, moesten zij vaak de noodzakelijkste levensbehoeften bij de welgestelden gaan lenen. Deze laatsten wisten intussen de noodtoestand van hun verarmende volksgenoten handig uit te buiten. In ruil voor de verleende hulp eisten zij het kleine stukje grond der noodlijdenden als onderpand van de aangegane lening. Zelfs schroomden zij niet om het enige kledingstuk van de armen, dat hen moest beschermen tegen de nachtelijke kou, als pand te eisen en – tegen de bepalingen van Gods wet in (Dt. 24:12 v.) – zichzelf er 's nachts brutaalweg op neer te vlijen bij de altaren van Jhwh (Am. 2:8). En ongelukkig de ellendigen, die de geleende levensbenodigdheden niet op tijd konden teruggeven! Hun harteloze schuldeisers lagen 's nachts op bed reeds de plannen uit te broeden om de vervaldatum van hun lening aan de behoeftigen zo effectief mogelijk uit te buiten. Wanneer die dag aangebroken was, eigenden zij zich de tot pand genomen akkers van de schuldenaars zonder meer toe, zodat hun eigen bezit steeds aangroeide door het onderdrukken der kleinen (Mi. 2:1 v.; Jes. 5:8). De slachtoffers zelf moesten zich of hun familieleden als schuldslaaf aan hun schuldeiser verkopen (vgl. Ex. 21:2 vv.; Dt. 15:12 vv.; Jes. 34:8 vv.) of in het gunstigste geval als dagloner werk zoeken bij de bezittende klasse. Ook dan wachtte hen echter veelal onderdrukking en uitbuiting bij heren, die hen hard lieten werken zonder hun loon uit te betalen (Jes. 22:13; vgl. Dt. 24:14 v.). Weerloos en rechteloos stonden de armen in de wereld. Voor een luttel bedrag aan geld, ja zelfs voor een paar schoenen werden zij als levende koopwaar verkwanseld (Am. 2:6; 8:6). Een ogenblik zouden wij misschien kunnen denken, dat de profeten in hun tekening van de sociale toestanden in het toenmalige Israël wel wat overdrijven en dat de maatschappelijke verdrukking der armen toch wel niet zo ernstig zal zijn geweest als bijvoorbeeld Amos ons wil doen geloven. Toch hebben de opgravingen het beeld, dat de profeten ons voor ogen brengen, slechts kunnen bevestigen. De opgravingen in Samaria hebben de ruïnes van indrukwekkende paleizen aan het daglicht gebracht, doch ze hebben eveneens bewezen, dat de gewone bevolking in afschuwelijke krotten woonde. En de ostraca, die men vond, lieten zien, dat de berooide plattelandsbevolking

ongelofelijke hoeveelheden aan belasting in natura (vgl. Am. 5:11) moest opbrengen voor het hof, [1]) zodat er inderdaad onderdrukking en uitbuiting op grote schaal moet hebben plaats gevonden.

Onder zulke omstandigheden is het te begrijpen, dat de armen verlangend uitzagen naar een machthebber, die eindelijk een einde zou maken aan hun ellenden. Uiteraard koesterden zij die verwachting vooral van de koning, die immers in het oude oosten gold als de herder van zijn volk, en die niet in de laatste plaats tot taak had de gerechtigheid te handhaven. In de oudoosterse wereld was het handhaven van gerechtigheid trouwens grotendeels identiek met het beschermen van armen en verdrukten. Van een ,,neutrale" gerechtigheid, die ,,ieder het zijne geeft", is eigenlijk nauwelijks sprake in Israël of in de omgevende landen als Egypte en Babylonië. ,,Recht en gerechtigheid oefenen" betekende met name ,,de armen en behoeftigen recht verschaffen" (Jer. 22:15 v.) Gerechtigheid gold eigenlijk als synoniem van barmhartigheid jegen behoeftigen en weerlozen. Daarom kon de betekenis van het Hebreeuwse woord voor gerechtigheid, צְדָקָה, in het latere Jodendom gemakkelijk overgaan in die van *aalmoes*. [2]) In de aalmoes was de צְדָקָה als barmhartige gerechtigheid tot een zichtbare daad geworden. Daarom ook is het in wezen hetzelfde, als de dichter van onze psalm in vers 2 de bede uitspreekt, dat de koning het volk zal richten met gerechtigheid en als hij in vers 13 de hoop uit, dat deze vorst zich zal ontfermen over

---

[1]) J. Simons, *Opgravingen in Palestina*, Roermond-Maaseik 1935, p. 315.

[2]) Tegenover F. Rosenthal (,,Ṣedâḳâ, charity" in HUCA XXIII, part 1, Cincinnati-Ohio 1950–51, p. 411f.) geloven wij dit accent van ,,gerechtigheid jegens armen en weerlozen" in rekening te mogen brengen in de betekenisontwikkeling van het begrip צדקה naar ,,aalmoes". Wel is het mogelijk, dat – naar de hypothese van Rosenthal, p. 425 ff., 430 – het Aramese ṣdḳt' in de zin van ,,privilege-gift-grant", zoals het in de Têmâ-inscriptie voorkomt, mede de ontwikkeling van het Hebreeuwse צדקה in de richting van ,,aalmoes" beïnvloed heeft. Deze beïnvloeding zou volgens Rosenthal (p. 429f.) hebben kunnen plaats vinden tijdens of na de prediking van Deutero-Jesaja, dus in de periode van de Babylonische ballingschap: It should be taken into consideration that in Deutero-Isaiah who... used the root ṣdḳ as a fundamental moral term, a certain concretization of the meaning of ṣedâḳâ makes its appearance, as evidenced by the parallelism. It was no longer an abstract quality but something as material as well-being (peace), help, strength, or blessing. This was a good preparation for the adoption of the Aramaic term, meaning something like gift. It is, therefore, not impossible that the fusion of the Aramaic term and the Jewish concept already started in the period of the Babylonian exile. Rather than during the Maccabaean struggles, it might have been in the course of the resettlement of Israel in the fifth century which required great financial contributions for the success of the whole and for the support of those of small means, that the Aramaic word came into use for the stipulated sums which were levied upon the people first for the common welfare, and then for that of indigent individuals.

de דַּל en de אֶבְיוֹן. En wanneer in feite de ene koning na de andere in zijn regering de armen teleurstelde, wekte de troonsbestijging van een nieuwe koning in het hart der ellendigen telkens weer nieuwe moed en nieuwe hoop op een regering, waaronder de behoeftigen te eten zouden hebben en bevrijd zouden worden van verdrukking en geweld (vs. 14a). In dit licht moeten zij, dunkt me, de wensen van de dichter van Psalm 72 lezen ten aanzien van de nieuwe vorst, die de troon beklommen heeft. In dit licht hebben wij ook de woorden te lezen, die in Egypte, – waar de toestanden voor de armen al even miserabel waren –, bij de troonsbestijging van Ramses IV uitgesproken werden: „Degenen, die op de vlucht waren (voor maatschappelijke onderdrukking blijkbaar) komen terug naar hun stad; die honger hadden, verzadigen zich verheugd; die dorst hadden, bedrinken zich; die naakt waren, worden getooid met fijn linnen; die in lompen gehuld waren, dragen witte klederen; die in de gevangenis waren, worden vrijgelaten; de bedroefden verkeren in blijdschap...".[1]) Zo zochten de armen van Israël en van Egypte in de koning hun beschermer hier op aarde en lieten omgekeerd de koningen, vooral in Egypte, zich graag voorstaan op hun bescherming en ondersteuning van de armen, al was de feitelijke regeringspraktijk vaak in flagrante strijd met de liefdadigheid, waarvoor de farao's, met name in grafinscripties, geroemd werden.

Naast de uitspraken over de koning als beschermer der armen, vinden wij in het oude oosten ook telkens getuigenissen, waaruit blijkt, dat de armen niet alleen in de aardse koning, maar ook boven het aardse vlak uit, in God hun speciale beschermer zagen. Zo wordt in Egypte – in het „gebed van de onrechtvaardig veroordeelde aan de zon" – de godheid als volgt aangesproken door de arme smekeling: „Gij zijt een rechtvaardig rechter, die geen steekpenningen aanneemt, die de geringe verheft en de arme in bescherming neemt, zonder dat gij de machtige de hand reikt." En in de zogenaamde „gedenkstenen der armen" wordt Amon getekend als de voorvechter dergenen die hulp nodig hebben en als de „liefderijke God, die gebeden verhoort, de armen de hand reikt en verdrukten beschermt". Amon treedt op als de vizier der armen om hen tegenover de onderdrukkende rijken aan hun recht te helpen. [2]) In Babylonië komt

---

[1]) Zie H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939, S. 10 f.

[2]) Zie H. Bolkestein, *Wohltätigkeit* enz., S. 22 en A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, S. 380, 383.

dezelfde gedachte vooral tot uitdrukking in de hymmen aan Sjamasj, de beschermer van het recht en vooral ook van het sociale evenwicht, bij wie armen en nooddruftigen, weduwen en wezen hun toevlucht zochten. In genoemde hymnen wordt Sjamasj telkens aangeroepen als de god, die de verdrukten aan recht helpt en die de gevangene (d.i. de arme die door een hardvochtig schuldeiser in gijzeling is gesteld) verlost door zijn machtige hand. Zo lezen wij bijvoorbeeld in de grote Zonnehymne: [1])

II, 17. Wie door een onrechtmatige eis (is in hechtenis genomen),
de gevangene, die in het huis (van zijn schuldeiser smacht?),
(die bevrijdt) gij, zodra gij dit ziet.

II, 43. Wie... voor de zwakke partij kiest, is welgevallig aan Sjamasj en zal lang blijven leven.

III, 18. Gij verhoort, o Sjamasj, het gebed, de smeking en de voorbede,
de ootmoed, het knielen, het fluisteren en de aanbidding.
Met volle keel roept U de rampzalige aan, de krachteloze,
de zwakke, de verongelijkte, de arme.

Zowel in Egypte als in Babylonië blijkt dus de overtuiging in bepaalde kringen te hebben geleefd, dat er een bijzondere relatie bestaat tussen de godheid en de armen op deze wereld. Ook in Israël is deze overtuiging trouwens herhaaldelijk tot uitdrukking gebracht. Ook hier vinden wij het besef, dat God de speciale beschermer is van de maatschappelijk zwakken en dat hij de roep van verdrukte weduwen en wezen, en de hulpkreet van arme schuldenaars en dagloners stellig hoort (Ex. 22:22 v., 25 v., Dt. 24:14 v.). Ook in Israël leefde onmiskenbaar, met name in de kringen, waaraan wij de Psalmen te danken hebben, de gedachte, dat er een bijzondere band bestond tussen Jhwh en de armen. In dit verband is het belangrijk acht te slaan op vers 2 van Psalm 72, waar de armen in een tot God gerichte bede עֲנִיֶּיךָ, *Uw* ellendigen, worden genoemd. Duidelijker kan de band tussen God en de armen en hun afhankelijkheid van God nauwelijks tot uitdrukking worden gebracht.[2]) Verder verdient het onze aandacht, dat deze עֲנִיִּים – op grond van het parallellisme in de Hebreeuwse poëzie – in Psalm 72:2 gelijk

[1]) Meestal aangeduid als Gray no. 1, naar de bewerker die de brokstukken van dit lied in het Brits Museum heeft samengesteld. Zie: F. M. Th. Böhl, *De Zonnegod als de Beschermer der Nooddruftigen* in „Jaarbericht Ex Oriente Lux", no. 8, Leiden 1942, p. 672 vv.

[2]) Vgl. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, S. 48.

gesteld zijn met עַמְּךָ ,*Uw* volk. Hetzelfde is overigens het geval in Jes. 3:15, waar Jhwh in zijn gerichtswoorden tegen de leidslieden van het volk spreekt:

> Wat bezielt u, dat gij Mijn volk (עַמִּי) mishandelt,
> en het aangezicht der ellendigen (עֲנִיִּים) verbrijzelt?

Het begrip „volk van God" of „volk van Jhwh", dat doorgaans het hele Israëlietische volk pleegt aan te duiden, lijkt hier wel een verenging van betekenis te hebben ondergaan en meer speciaal de aanduiding te zijn geworden van hen, die binnen het volk Israël zich voor hun toevlucht en steun op Jhwh aangewezen wisten: de עֲ יִּים (vgl. ook Jes. 49:13b). In elk geval blijkt in het oude Israël eenzelfde nauwe relatie gevoeld te zijn tussen God en de armen als in het oude Egypte. Terwijl echter in Egypte het geloof in de godheid als beschermster van geringen en onderdrukten tot practisch gevolg had, dat mensen, die een uitweg zochten uit maatschappelijke nood, onderdak en bescherming konden vinden aan het heiligdom van de godheid, is ons hiervan in Israël niets bekend. Wel lezen wij in het Oude Testament, dat het altaar van Jhwh asyl bood aan bepaalde voortvluchtigen, doch hier betrof het blijkbaar vooral mensen, die in levensgevaar verkeerden en de hulp van God inriepen tegen machtige vervolgers. Dat was bijv. het geval met de Israëliet, die onopzettelijk iemand doodsloeg en dan een veilige toevlucht vond bij het altaar van Jhwh tegen de bloedwraak van de verwanten van het slachtoffer (Ex. 21:12 v.). Verder lezen wij van Adonia, die met Salomo dong naar de kroon van koning David, dat hij na het bericht van Salomo's zalving tot koning, bevreesd werd en wegvluchtte om de hoornen van het altaar te grijpen (1 Kon. 1:50). Hier betreft het een asyl-zoeken bij Jhwh's altaar om politieke redenen, evenals dat het geval is bij Joabs vlucht naar het altaar in de tent van Jhwh (1 Kon. 2:28). Het Oude Testament noemt ons echter geen voorbeeld van mensen, die zich om redenen van maatschappelijke aard, verdrukking of uitbuiting, tot een heiligdom wendden ten einde bescherming tegen onderdrukkers of hardvochtige schuldeisers te zoeken. [1]) Al kunnen wij evenwel in de ons ter beschikking staande bronnen van Israël geen aanwijzingen vinden voor het bestaan van heiligdommen, waar onderdrukten of ontrechten een veilige wijkplaats konden vinden, de gedachte, dat slachtoffers van maat-

---

[1]) H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, S. 27ff., 55f.

schappelijke misstanden op Gods bescherming mogen rekenen, was in Israël even verbreid als bij de andere volkeren van het oude oosten. [1])

In Psalm 72 zagen wij het geloof in *Jhwh als de God der armen*, die hen beschermt en hun recht doet gelden, tot uitdrukking komen in het עֲנִיֶּיךָ van vers 2. Daarnaast vonden wij in de psalm een getuigenis van het oudoosters besef, dat in *de koning* de *beschermer van armen en verdrukten* ziet, die de ellendigen recht heeft te verschaffen. Met het vervullen van deze taak viel eigenlijk de „gerechtigheid" van de koning grotendeels samen.

Bij de bespreking van dezelfde opvattingen in Egypte geeft Bolkestein [2]) aanleiding tot het stellen van de vraag, welk besef als primair te beschouwen is, dat van de godheid als beschermster der armen of dat van de koning als verdediger van zijn noodlijdende onderdanen. Bolkestein verdedigt de laatste opvatting: Schon im Alten Reich bestand der Glaube an die Gerechtigheit der Gottheit; grade diese Eigenschaft wird Re sehr häufig zugeschrieben. Unzweifelhaft ist die in einer absoluten Monarchie unvermeidlich entstehende Überzeugung von der Gerechtigkeit des Königs von grossem Einfluss auf die frühe Entwicklung dieser sittlichen Auffassung der Gottheit gewesen, denn in sehr vielen Beziehungen ist die Vorstellung des Ägypters von der Gottheit aus dem Bild entstanden, in dem sich die irdische Gottheit, der König, ihm zeigte. ....Die psychologisch erklärliche Erscheinung, dass die seelische Haltung, die der Untertan dem Fürsten gegenüber einnimmt, auch sein Verhältnis zur Gottheit mitbestimmt, äussert eine noch weitergehende Wirkung. Der König, der Hirte seines Volkes, wird besonders von den Wehrlosen unter seinen Untertanen, den Armen, als natürlicher Beschützer und Verteidiger angesehen. Dieselbe Verengung der Betrachtungsweise vollzieht sich gegenüber der Gottheit.

Tegenover deze zienswijze van Bolkestein zou men met evenveel recht een lans kunnen breken voor de andere mogelijkheid, dat namelijk het geloof in de gerechtigheid van de godheid en daarmee in haar bescherming van armen en weerlozen, primair is te achten. Het is in dit verband namelijk opmerkelijk, dat het èn in Egypte (Amon-Re, Aton) èn in Babylonië (Sjamasj) de zonnegod is, aan wie de bescherming van het recht, met name van het recht van verdrukten en noodlijdenden wordt toegeschreven. De zonne-aanbidding op

---

[1]) Uitvoerig heb ik dit pogen aan te tonen in mijn dissertatie: *Le développement du sens social en Israël,* Assen 1954, p. 117–152. [2]) *Wohltätigkeit,* S. 19f.

zichzelf is oeroud. En het is begrijpelijk, dat vooral armen en ellendigen, die in het aardse vlak slechts onrecht en vertrapping ontmoetten en daardoor in donkere omstandigheden verkeerden, hun hoop vestigden op de Zonnegod, die zijn licht doet stralen voor allen, ook voor hèn, de anders zo achteruit gezette en ontrechte behoeftigen. De relatie tussen de Zonnegod en de armen kan voorts in belangrijke mate beïnvloed zijn door de overtuiging, dat de Zonnegod bij zijn dagelijkse loop langs de hemel alle ongerechtigheid ziet en het morele en sociale evenwicht op aarde handhaaft. [1]) Even begrijpelijk is het, dat de koning, die zich immers de representant van de godheid op aarde wist, het als zijn taak ging zien de verwachting, die men van de godheid had – in casu: de bescherming der armen –, ook zelf niet te beschamen. Hammoerabi, die zich in de proloog van zijn beroemde wet vereenzelvigt met de Zonnegod – „de machtige koning, de zon van Babylon, die het licht doet opgaan over het land Sumer en Akkad" –, verklaart zijn wetgevende macht van de Zonnegod te hebben ontvangen en zich daarom geroepen te weten „de gerechtigheid in het land naar voren te brengen, de vermetele en boze te vernietigen, opdat de zwakke niet door de sterke onderdrukt wordt en zó, evenals de Zonnegod, over de mensen op te gaan en het land te verlichten." De koninklijke taak om de gerechtigheid te handhaven en de zwakken te beschermen wordt hier dus voorgesteld als een beantwoorden aan de maatstaf en een navolgen van het voorbeeld van de godheid.

Psalm 72 geeft ons voor Israël een dergelijk beeld. *Gods gerechtigheid* geldt als oorsprong en maatstaf voor de gerechtigheid van de koning. Daarom bidt de dichter: O God, verleen de koning *Uw* rechten (מִשְׁפָּטֶיךָ) en *Uw* gerechtigheid (צִדְקָתְךָ) aan de koningszoon (v. 1). Dat armen en ellendigen onder *Gods bescherming* leven, staat voor de dichter vast. Daarom noemt hij ze „Uw (= Gods) ellendigen" en zet hij deze in parallellisme met „ Uw (= Gods) volk" (vs. 2). Met Gods bescherming als voorbeeld verwacht de dichter eenzelfde houding van de koning jegens armen en onderdrukten. Gods gerechtigheid en bescherming van armen en zwakken geldt trouwens ook elders in het Oude Testament als voorbeeld en maatstaf voor hen, die op aarde tot deze dingen geroepen zijn (Dt. 10:17 v.; 2 Kron. 19:7). Ja, het historisch fundament, waarop het volksbestaan van Israël gebouwd is, de verlossing door Jhwh uit Egypte,

[1]) Vgl. F. M. Th. Böhl, *De Zonnegod*, p. 666 vv.

is uiteindelijk een getuigenis van Gods gerechtigheid en van Zijn intreden voor onderdrukten en ontrechten. Het was immers juist de toestand van sociale rechteloosheid en nood in Egypte, die riep tot God in de hemel en waarop Hij acht sloeg om Zijn volk uit die ellende te verlossen (Ex. 1:13 v.; Ex. 2:7 v.) De Tora in al haar geledingen verbindt telkens weer de wetten, die sociale gerechtigheid en bewogenheid met het lot der armen vorderen, met de herinnering aan Jhwh's bevrijding van de Israëlieten uit de nood van Egypte (Ex. 22:20; 23:9; Dt. 15:15; 24:18; Lev. 19:34.36 enz.) Zo staat Jhwh voor de ogen der Israëlieten als het voorbeeld van gerechtigheid voor en bescherming van armen en verdrukten, terwijl Zijn wet hun als norm en maatstaf voor het betrachten van deze gerechtigheid en deze bescherming geldt. Gold deze maatstaf voor Israël als volk in zijn geheel, in bijzondere mate gold ze voor de koning (Dt. 17:19). Zoals de macht van de koning, de „gezalfde des Heren," op aarde als weerspiegeling gold van Gods macht over het heelal, zo moest zijn gerechtigheid en bescherming van armen en ellendigen een weerspiegeling zijn van het verheven voorbeeld van Jhwh in dit opzicht. Aan dit voorbeeld heeft ook de dichter van Psalm 72 zijn hooggespannen verwachtingen van de ten troon gestegen koning blijkbaar ten diepste ontleend (al gebruikte hij de taal van de oosterse hofstijl om die verwachtingen onder woorden te brengen). Naar deze maatstaf gemeten, stelden echter de koningen, de een na de ander, telkens weer teleur. Des te groter werd het verlangen, dat eenmaal dé Gezalfde, dé Messias komen zou, die aan de goddelijke maatstaf zou beantwoorden en werkelijk gerechtigheid zou beoefenen en de armen aan hun recht zou helpen (vgl. Jes. 11:4 v.).

LUCAS 10, 38–42
CATHOLICE, CALVINISTICE, MYSTICE

DOOR

TH. C. VAN STOCKUM
Groningen

„38: Op hun reis kwam hij eens in zeker dorp, waar een vrouw, Martha geheten, hem in haar huis ontving. 39: Zij had een zuster, Maria genaamd; die zette zich aan de voeten van den Heer neer en luisterde naar zijn woorden. 40: Martha daarentegen, die ijverig in de weer was met velerlei dienstbetoon, ging er bij staan en zeide: Heer, trekt gij het u niet aan, dat mijn zuster het bedienen aan mij overlaat? Zeg haar dan mij te helpen. 41: Maar de Heer gaf haar ten antwoord: Martha, Martha, gij bekommert u en geeft u moeite voor velerlei; 42: er is slechts weinig nodig of slechts één ding. Maria dan heeft het beste deel uitgekozen, dat haar niet ontnomen zal worden."

Deze betrekkelijk eenvoudige bijbelse geschiedenis, die alleen bij Lucas is overgeleverd, heeft van oudsher de exegeten danig aan het werk gezet. Men heeft zich o.a. de vraag gesteld, of met „zeker dorp" (38) wellicht Bethanië (Joh. 11, 1) kan zijn bedoeld en of Martha misschien als oudste der zusters de honneurs waarnam. Of haar zuster Maria al of niet identiek is met Maria Magdalena (Luc. 7, 37–50; 8, 2; Joh. 11, 2) en of soms Jezus in vers 42 alleen maar gepleit zou hebben voor een wat soberder onthaal. Of hij alleen of met de discipelen het huis der zusters heeft betreden, etc.

Maar het eigenlijk centrale exegetische probleem is toch wel de vraag, of en in hoeverre Jezus hier explicite de waardeverhouding van de *vita contemplativa* en de *vita activa* ten gunste van de eerstgenoemde zou hebben bepaald.

Deze opvatting is die van de katholieke theologie, zoals duidelijk blijkt uit de interpretatie, die Thomas van Aquino in zijn *Summa theologica* (1266–1273) van onze plaats heeft gegeven. Nadat hij in de Secunda secundae, 152, 2 heeft vastgelegd, dat Maria en Martha (evenals Rachel en Lea) inderdaad als vertegenwoordigsters van deze beide levensvormen kunnen worden beschouwd, heeft hij in S. Th. 2, II, 182, 1 vlg. zich de vraag voorgelegd aan welke van beide men de voorkeur zal moeten geven – vers 42 schijnt daarvoor beslis-

send te zijn. En het corpus articuli voert ten gunste van de *vita contemplativa* dan ook niet minder dan negen argumenten aan, die ten dele aan de bijbel, ten dele aan de ethiek van Aristoteles, ten dele aan de *Sermones* van Augustinus zijn ontleend.

Vooreerst correspondeert deze levensvorm het best met de natuurlijke gesteldheid van de menselijke ziel, waarvan de eigenlijk aandrijvende kracht (supremus motor) het verstand (intellectus) is (1). Bovendien (2) is deze de meest duurzame levensvorm, hetgeen Thomas afleidt uit het feit, dat Maria volhardend aan de voeten van den Heer zit te luisteren: zowel de Griekse als de Latijnse tekst gebruiken inderdaad het duratieve imperfectum (ἤκουεν, audiebat). Ook brengt zij een grotere dosis lust (delectatio) met zich mee: volgens Augustinus (Sermo 103) is Martha in onrust, terwijl Maria „zich voedt". Met een beroep op de tegenstelling tussen plurima (41) en unum (42) betoogt Thomas, dat (4) de contemplatieve mens geringere behoeften heeft; ook is (5) de contemplatie zich zelf genoeg en niet aangewezen op iets daarbuiten en heeft zij een element van rust en onthechting (vacate, Psalm 45, 11) in zich (6). Een verder voordeel van het beschouwelijke leven is, dat het zich uitsluitend met God bezig houdt, terwijl het actieve een menselijk objekt veronderstelt (7). Het achtste argument is een variant van het eerste: het actieve leven berust niet alleen op het verstand, maar maakt tevens gebruik van de lagere krachten, die wij met de dieren gemeen hebben. Het negende beroept zich op het slot van vers 42: „dat haar niet ontnomen zal worden" – volgens Augustinus (Sermo 103) nemen de zorgen van het actieve leven eens een einde. Met een beroep op het „velerlei dienstbetoon" (40) wijst Thomas er nog op, dat het contemplatieve leven direkt op de liefde Gods is gericht, het actieve indirekt via de naastenliefde. De beslissing van Thomas heeft een duidelijk gradualistisch karakter: het actieve leven is geen slecht leven, geenszins verwerpelijk, het contemplatieve is alleen verkieselijk, een latere en hogere ontwikkelingtrap of, zoals Augustinus (Sermo 104) het formuleert: „Wat Martha deed, dat *zijn* wij; wat Maria deed, daarop *hopen* wij", d.w.z. Maria is het ideale einddoel, Martha als het ware de weg daarheen.

Geheel anders klinkt de uitleg van ons verhaal, zoals Calvijn die in zijn *Commentaires sur le Nouveau Testament* van 1561 heeft neergelegd.[1]) Voor hem zijn de katholieke exegeten „expositeurs peu

[1]) Geciteerd wordt naar de Parijse herdruk van 1854 van deze *Commentaires*, deel I: *Commentaires sur 'l Harmonie évangelique*, blz. 348–350 (Comm.).

exercez et mal advisez", die de zin van het verhaal hebben verdraaid tot een eenzijdige aanbeveling van een uitsluitend contemplatief of speculatief leven zoals dat van de monniken. Immers zich eerzuchtig terug te trekken uit het maatschappelijk leven of zich naargeestig (chagrin) over te geven aan eenzaamheid en nietsdoen (oisiveté) is allerminst een „vie Angélique". Het gaat hier dan ook niet om een exclusieve tegenstelling tussen twee heterogene levensvormen, maar om een vermaning om niet het essentiële te verwaarlozen ten gunste van het bijkomstige, maar daarom nog volstrekt niet waardeloze of verwerpelijke. Want er is een tijd om te luisteren en een tijd om te handelen en de handen aan de ploeg te slaan (il y a temps d'ouïr et temps de faire et de mettre la main à la besongne), aangezien God de mensen heeft geschapen om werkzaam te zijn en, ieder naar zijn roeping, mede te werken aan het heil van de menselijke gemeenschap (la société commune des hommes). En tegen deze harmonie van maatschappelijke activiteit en geestelijke concentratie heeft Martha in meer dan één opzicht gezondigd.

Vooreerst heeft zij zich schuldig gemaakt aan onnodige en buitensporige huishoudelijke bedrijvigheid en – tengevolge daarvan! – verzuimd om te luisteren naar het essentieel nodige (le principal), de mondelinge prediking van Christus. En tevens heeft zij de betekenis van haar op zichzelf prijzenswaardige (louable, bien digne de louange) bezigheid overschat en blijkbaar de minder motorische activiteit van Maria, het luisteren naar het woord des Heren, onderschat. Zelfoverschatting en hoogmoed gaan hier gepaard met eenzijdige activiteit en gebrek aan onderscheidingsvermogen ten opzichte van essentie en bijkomstigheden. En juist daarom had zij Maria niet mogen storen (40) in het in zich opnemen van de leer, want dat is nu juist het goede deel, „la bonne partie" (de Latijnse tekst heeft: „optimam partem, de Griekse τὴν ἀγαθὴν μερίδα), dat haar niet *mag* worden ontnomen (of misschien, zoals Thomas wil: dat haar niet *kan* worden ontnomen).[1])

De ware zin van het verhaal ligt dus minder in een vergelijking tussen de actieve en de contemplatieve levensvorm dan wel in de aanwijzing, hoe men een profeet, in casu Jezus, moet ontvangen (recueillir), die immers gekomen is om de mensheid te onderwijzen, te vermanen en te redden en niet om te genieten van een excessieve gastvrijheid.

---

[1]) Comm. blz. 350 rechts.

Terwijl dus bij Thomas Maria duidelijk boven Martha wordt gesteld en men bij Calvijn de indruk krijgt, dat hij de vergelijking poogt te ontwijken, de beide levenshoudingen te harmoniseren en de moraal van het verhaal elders te zoeken, staat de vergelijking weer geheel in het middelpunt van de Duitse predicatie, die de middeleeuwse mysticus Meister Eckehart aan ons bijbelverhaal heeft gewijd. Dateerbaar is deze preek niet: men kan slechts zeggen dat de – niet steeds even betrouwbare – optekening ervan tussen 1300 en 1325 moet hebben plaats gevonden.[1])

Maar – paradox genoeg – de interpretatie van Eckehart staat zo mogelijk nog verder af van die van Thomas dan van die van Calvijn en men kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken, dat de woordelijke tekst van het Lucas-evangelie bepaaldelijk geweld wordt aangedaan. Immers een zekere superioriteit van Maria tegenover Martha is daarin niet te ontkennen, terwijl Eckehart duidelijk de levenshouding van Martha boven die van Maria stelt, die zo zeer vervuld is van een groot, onuitsprekelijk verlangen, ,,dass sie sich sehnte, ohne zu wissen wonach, und wünschte, ohne zu wissen was!''[2])

Wat haar dan ook luisterend aan de voeten van Jezus heeft gebracht, is niet in de eerste plaats het verlangen naar het eeuwige heil, maar veeleer de zoetheid van de troost en de behagelijkheid van het gevoel van de tegenwoordigheid van de Heer (der süsse Trost und die Wonne; Wohlgefühl und süsse Empfindung) [3]). ,,Wir hegen den Verdacht'', schrijft hij huiselijk en niet zonder een sprankje humor, ,,dass sie, die liebe Maria, irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe.''[4]) Natuurlijk is dit volstrekt geen ideale gemoedstoestand en Martha's woorden tot Jezus (40): ,,Zeg haar dan mij te helpen'' zijn dan ook volstrekt niet ingegeven door hoogmoedige zelfoverschatting en jaloers ressentiment, zoals Calvijn schijnt te menen, maar juist door welwillende liefde en de behoefte om te helpen: ,,Dies sprach Martha nicht aus Unwillen; sie sprach es vielmehr aus liebendem Wohlwollen, durch das sie gedrängt wurde. Wir müssen's wohl liebendes Wohlwollen oder eine liebenswürdige Neckerei nennen. ... Deshalb sprach sie: ,Herr, heiss, dass sie mir helfe', als hätte sie sagen wollen: Meiner Schwester dünkt 's, sie könne (auch schon), was sie

---

[1]) De preek is onder No. IX te vinden in *Meister Eckhart*, her. v. F. Pfeiffer, Göttingen [4]1924, blz. 47–53 en, vertaald in modern Duits, in *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, her. u. übers. v. J. Quint, München 1955 onder No. 28, blz. 280–289. Tekstkritisch verdient laatstgenoemde versie de voorkeur, naar haar wordt in het vervolg geciteerd (Qu.). [2]) Qu. blz. 280, 281. [3]) Qu. blz. 280, 288. [4]) Qu. blz. 281.

(nur) wolle, solange sie (nur) bei dir unter deinem Troste sitze. Lass sie nun erkennen, ob dem so sei, und heiss sie aufstehen und von dir gehen! Zum andern war's zärtliche Liebe, wenn gleich sie's wohl überlegt sagte.'' [1]) Want niet meditatie of contemplatie is de ware weg tot het heil, maar het leven, de praktijk van het leven, ,,die Übung der Tugenden'' [2]) is de beste leerschool en de beste leermeester, wat Martha reeds heeft ervaren, maar Maria nog moet leren begrijpen en ook eens zal begrijpen: ,,Nun (aber) wollen gewisse Leute es gar so weit bringen, dass sie der Werke ledig werden. Ich (aber) sage: Das kann nicht sein!... als Maria zu Füssen unseres Herrn sass, da lernte sie (noch), denn noch erst war sie in die Schule genommen und lernte leben. Aber späterhin, als Christus zum Himmel gefahren war und sie den Heiligen Geist empfangen hatte, da erst fing sie an zu dienen und fuhr übers Meer und predigte und lehrte und ward eine Dienerin der Jünger,'' [3]) ... ,,(Auch) Maria ist erst (eine solche) Martha gewesen, ehe sie (die reife) Maria werden sollte; denn als sie (noch) zu Füssen unseres Herrns sass, da war sie (noch) nicht (die wahre) Maria; wohl war sie's dem Namen nach, sie war's aber (noch) nicht in ihrem Sein; denn sie sass (noch) im Wohlgefühl und süsser Empfindung und war in die Schule genommen und lernte (erst) leben. Martha aber stand ganz wesenhaft da'';[4]) ... Daher wünschte sie, dass ihre Schwester in den gleichen Stand gesetzt würde, denn sie sah, dass jene noch nicht wesentlich dastand.'' [5])

En daarom zijn Jezus' woorden tot haar: ,,Martha, Martha, gij bekommert U... – Maria dan heeft het beste deel uitgekozen'' (41 vlg.) ook volstrekt geen verwijt of terechtwijzing, maar eerder een geruststelling en een troost: ,,Dieses Wort sprach Christus zu Martha nicht in tadelnder Weise; vielmehr gab er ihr (lediglich) einen Bescheid und gab ihr die Vertröstung, dass Maria noch werden würde, wie sie's wünschte;'' [6]) ... Martha fürchtete, dass ihre Schwester im Wohlgefühl und in der Süsse'' – de ,,delectatio'' van Thomas! – ,,stecken bliebe und wünschte, dass sie würde wie sie (selbst). Deshalb sprach Christus und meinte: Sei beruhigt, Martha, (auch) sie hat den besten Teil erwählt. ... Sei wird selig werden wiedu!'' [7]) Want het is blijkbaar Eckehart's mening, dat de daad en met name de caritatieve daad minstens zo nuttig is voor de menselijke ziel als enigerlei contemplatie – met uitzondering van de vol-

[1]) Qu. blz. 281. [2]) Qu. blz. 281. [3]) Qu. blz. 289. [4]) Qu. blz. 288.
[5]) Qu. blz. 286. [6]) Qu. blz. 282. [7]) Qu. blz. 286.

ledige unio mystica: „Und dabei ist Wirken in der Zeit ebenso adlig wie irgendwelches Sich-Gott-Verbinden; denn es bringt uns ebenso nahe heran wie das Höchste, das uns zuteil werden kann – ausgenommen einzig das Schauen Gottes in (seiner) reinen Natur; [1] ... „Maria ward sehr gelobt, dass sie das Beste erwählt hätte. Wiederum war auch Marthas Leben gar nütze, denn sie diente Christo und seinen Jüngern. Der heilige Thomas sagt (vermoedelijk is S. Th. 2, II, 182, 2 bedoeld), das wirkende Leben sei dann besser als das schauende, wenn man in der Wirksamkeit in Liebe ausgiesst, was man in der Schau eingebracht hat. ... Denn Gott hat es in der Einheit der Schau auf die Fruchtbarkeit des Wirkens abgesehen, denn in der Schau dienst du allein dir selbst, aber in den Tugendwerken dienst du der Menge." [2] En deze opvatting wordt bevestigd door een plaats uit het tiende hoofdstuk van Eckehart's *Reden der Unterscheidung* (vóór 1298); „Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüsste einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du liessest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in grösserer Liebe". [3]

Ook bij Eckehart vinden wij dus een gradatie als bij Thomas, zij het ook in tegengestelde richting, maar ook een poging tot harmonisering als bij Calvijn. En al zal zijn tekstinterpretatie wel nooit genade vinden bij de philologische en theologische bijbelexegeten, de zo nuttige Martha's van deze wereld hebben alle reden om hem dankbaar te zijn. Maar zij zullen hem wel nooit lezen – en handelen daarmee geheel in zijn geest!

---

[1]) Qu. blz. 285. [2]) Qu. blz. 47 vlg. = Pfeiffer No. III, blz. 18.
[3]) Qu. blz. 67 = Pfeiffer blz. 553 vlg.

DIE „ECCLESIA SPIRITUALIS" BEI ERNESTO BUONAIUTI

VON

VALDO VINAY

Roma, Italië

Unter „ecclesia spiritualis" verstand Buonaiuti, wie es in der Kirchengeschichte üblich ist, die Kirche des Geistes nach Joachim von Fiore, der im 12. Jahrhundert Zisterzienserabt in Kalabrien war, später jedoch aus dem Orden austrat und in Fiore einen neuen Orden gründete. Um das Jahr 1927 begann Buonaiuti, die apokalyptischen Schriften dieses „kalabresischen Propheten" zu erforschen, und begeisterte sich für dessen Geschichtstheologie und seine „ecclesia spiritualis". Er hatte freilich schon vor diesen Studien eine spiritualistische Kirchenauffassung, aber jetzt glaubte er sie in der Apokalyptik Joachims bestätigt zu finden. Wenn er auch bislang den Ausdruck „ecclesia spiritualis" noch nicht gebraucht hatte, so fasste Buonaiuti doch die Sache schon immer in diesem Sinne auf und fühlte sich daher mit seinem modernistischen und charismatischen Spiritualismus wie auch mit seinem konsequenten Eschatologismus dem Propheten des 12. Jahrhunderts geistlich sehr verwandt.

Im heutigen Vortrag werden wir nun zunächst von dem eschatologischen Grundzug im Modernismus Buonaiutis und dann von der „ecclesia spiritualis" reden, wie er sie bei Joachim von Fiore auffasst und aufnimmt. Zum Schluss werden wir zeigen, wie die Ekklesiologie Buonaiutis schon immer, also bereits vor seiner joachimitischen Forschung, sich in der gleichen spiritualistischen, charismatischen und eschatologischen Richtung bewegt hat.

1) *Der eschatologische Grundzug im Modernismus Buonaiutis*

Der charakteristische Grundzug im Modernismus Buonaiutis ist ein konsequenter Eschatologismus, der allen seinen Gedanken, seiner religiösen Erfahrung und auch seiner Lebensaufgabe eine bestimmte Richtung weist. Er selbst sagte, diese Ausrichtung habe ihm der französische Modernist Alfred Loisy gegeben: „Ich verdanke Loisy das erste deutliche und beherrschende Verständnis der höchsten Bedeutung, die die Botschaft vom Reiche Gottes und die

unerschütterliche Hoffnung auf die kommende Morgenröte in der neutestamentlichen Verkündigung haben, und die Aneignung und Assimilation dieser eschatologischen Elemente sind die Hauptachse meiner religiösen Erfahrung und meiner Predigt geworden." [1])

Loisy war für Buonaiuti ein Lehrer in der biblischen Hermeneutik, besonders im eschatologischen Verständnis des Evangeliums; aber die neutestamentliche Erwartung des Reiches Gottes war und blieb für den französischen Modernisten einfach ein Ergebnis der historisch-kritischen Forschung, für Buonaiuti dagegen wurde sie zur wirklichen Hoffnung seines religiösen Erlebens. Er glaubte an diese Botschaft. Wir können daher sagen, dass die eschatologische Hoffnung innerhalb der modernistischen Bewegung hauptsächlich von Buonaiuti vertreten worden ist; er wurde sogar in dieser Erwartung von seinen Kampfgenossen nicht einmal ernst genommen. Für ihn jedoch war die eschatologische Hoffnung Grund und Wesen der evangelischen Botschaft und der Religion überhaupt, er fasste die Religion wesentlich als Hoffnung, als Erwartung der letzten Dinge auf. [2])

Beim jungen Buonaiuti, wie es besonders in den „Lettere di un prete modernista" deutlich wird, war die eschatologische Hoffnung fast aufklärerisch-optimistisch. Er versuchte, den Soziallehren jener Zeit den transzendenten Wert des Reiches Gottes zu vermitteln, um so die Gerechtigkeit under den Menschen tatsächlich zu verwirklichen.[3])

Die späteren traurigen Ereignisse seines Lebens, ferner die Forschung über Augustin und die neutestamentlichen Schriften, besonders über Paulus, haben ihn dann zu einem anthropologischen und kosmischen Pessimismus geführt, der nach einer tieferen soteriologischen Erfahrung verlangte. Auch seine religionsgeschichtlichen Arbeiten führten ihn in diese Richtung. Er war in der Darstellung der menschlichen Aneignung des Numinosen von Rudolf Otto (dessen Buch „Das Heilige" er übersetzt hat) stark beeinflusst. Buonaiuti hat wie Rudolf Otto besonders die Elemente des „fascinans" und des „tremendum" hervorgehoben, die in jeder Apokalyptik reichlich vertreten sind.

Überall findet Buonaiuti den Pessimismus als Voraussetzung für die eschatologische Hoffnung: in der dunklen und angstvollen

---

[1]) *Pellegrino di Roma* (La generazione dell'esodo), Roma 1945, S. 76.

[2]) *Il Rinnovamento*, 1908, S. 57, Aufsatz: La religiosità secondo il pragmatismo.

[3]) Vgl. *Il modernismo cattolico*, Modena 1943, S. 155.

Erinnerung an eine Ursünde bei den primitiven Völkern wie in den verschiedenen theologischen Lehren über den Sündenfall, in dem kosmologischen iranischen (Zarathustra und Mani) und dem anthropologischen griechischen Dualismus, die ihre Synthese im christlichen Denken des Apostels Paulus und Augustins erreichen.

Dieser Pessimismus und der Dualismus, die ihren höchsten Ausdruck im Christentum haben, geben der ganzen Weltgeschichte eine eschatologische Spannung in der grossen Erwartung einer universellen Palingenesis.

Im ersten Vortrag haben wir gesehen, dass auch das Binom Religion und Philosophie, das die Hauptachse der mittelmeerländischen Religiosität bildet, nach Buonaiuti kein ausgeglichenes Gleichgewicht, sondern das Schwergewicht im unruhigen prophetischen Element der religiösen Erfahrung haben soll. Buonaiuti meinte, dass die thomistische Philosophie, als ein zu sicher und stabil geordnetes Verhältnis zwischen Religion und Philosophie, die Elemente „fascinans" und „tremendum" sowie auch jede apokalyptisch-prophetische Erwartung verdrängt habe.[1])

Am Ende der Mittelalters habe die thomistische Philosophie tatsächlich die joachimitische Erwartung ersetzt. Der Thomismus sei wohl nützlich im Kampf gegen den Idealismus, wo er aber überwiege, könne er jede eschatologische Hoffnung ersticken und das Christentum in eine geschlossene Religion und geschlossene Moral verwandeln.

Unser Modernist folge in dieser Frage der Philosophie Henri Bergsons, die zwischen offener und geschlossener Religion und Moral unterscheidet. Das Christentum ist nach ihm ein Aufstand der offenen Religion und Moral gegen die geschlossene Religion und Moral. Es ist aber durch die Jahrhunderte hindurch entartet und ist selbst geschlossene Religion und Moral geworden. Nun ist es nötig, dass es wieder eine prophetische, revolutionäre Botschaft wird, um die traditionalistische Erstarrung der Religion und der Moral zu erschüttern. Diese Offenheit der christlichen Kirche ist aber gerade die Erwartung eines absolut neuen Lebens im kommenden Reich Gottes.

Eine Eigenschaft der buonaiutischen Eschatologie ist der modernistische Spiritualismus im Gegensatz zu dem biblischen Realismus. Das kommende Reich ist für ihn ein Reich ohne König, ohne den

---

[1]) *La vita dello spirito*, Roma 1948, S. 96.

Herrn Christus. Es ist ein Reich des Geistes und der transzendenten Werte, ein Reich der Gerechtigkeit, der Güte, der Freiheit und der Liebe. In ihm ist Christus durch die christlichen Werte ersetzt. Man könnte also behaupten, es sei das Reich des immanenten christlichen Geistes, das teilweise bereits in unserer Zeit verwirklicht wird, nämlich „wo man Barmherzigkeit übt und auf das Gute vertraut, das man erreichen will, d.h. auf die Gerechtigkeit, die Gnade und den Frieden". [1])

Wir haben im ersten Vortrag gesagt, dass Buonaiuti später den absoluten Immanentismus seiner Jugend verlassen und einen relativen Immanentismus der Transzendenz vertreten hat; aus diesem Grunde war für ihn auch das kommende Reich ein Reich der transzendenten Werte, die in keiner Weise mit den Werten einer bürgerlich-christlichen Ethik verwechselt werden können.

2) *Die joachimitische Hoffnung*

Von diesen Voraussetzungen aus ist es verständlich, dass der Eschatologismus unseres Modernisten zur begeisterten Zustimmung zu der joachimitischen Hoffnung auf das dritte Zeitalter des Geistes und die „ecclesia spiritualis" führte. Natürlich ist Buonaiuti kein mittelalterlicher Denker oder Mystiker; er bleibt ein Modernist und deutet Joachim von seinem spiritualistisch-modernistischen Gesichtspunkt aus. Oft liest er aus den Schriften des kalabresischen Propheten des 12. Jahrhunderts seine eigenen Gedanken und seine besondere Hoffnung ab. Es ist mit Recht gesagt worden, dass in allen wissenschaftlichen Schriften Buonaiutis eine gewisse modernistische „contaminatio" (Befleckung) zwischen Wissenschaft und Glauben, historischer Forschung und religiöser Propaganda festzustellen ist. [2]) Das gilt ganz besonders für seine Deutung Joachims von Fiore,[3]) den er ständig nach seinem eigenen modernistischen „intellectus spiritualis" versteht.

Die apokalyptischen Werke Joachims eignen sich ganz besonders für eine solche spiritualistische Deutung. So hat Buonaiuti Joachim nach seiner Art verstanden, aber er hat sich auch von dessen prophetischer Botschaft ernährt, denn er hat den joachimitischen

[1]) *L'essenza del cristianesimo e altri saggi*, Foligno 1945, S. 74.

[2]) Luigi Salvatorelli in: *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896–1946*, Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario, Napoli 1950, Bd. II, S. 290.

[3]) Vgl. Francesco Foberti, *Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno*, Padova 1942, S. VII f.

Eschatologismus ganz und gar als mit seiner eigenen religiösen Erfahrung kongenial empfunden.

Unser Modernist ist in der Bewertung der joachimitischen Quellen ziemlich einseitig verfahren. Er verwarf alle Urkunden, die Joachims Rechtgläubigkeit und Unterwerfung unter die römische Kurie bestätigen konnten. Sie seien von den Mönchen des florensischen Ordens verfälscht worden, um den gut römisch-katholischen Glauben ihres Gründers zu beweisen.[1]) In der Quellenkritik war unser Historiker also einer der radikalsten Joachim-Forscher. Nun, manchen Urkunden gegenüber konnte sein Misstrauen wohl berechtigt sein, aber er selbst war in seiner Forschung manchmal tendenziös. In den Schriften des Propheten suchte er immer einen geistlichen Sinn, der für ihn viel entscheidender war als die rein historische Objektivität.

Joachim hatte ein Erneuerungsprogramm auf dem sozial-religiösen Gebiet, und durch seine Verkündigung der ,,ecclesia spiritualis'' sprach er die schärfste Verurteilung über die realistische Politik der Päpste und die Verweltlichung der Kirche seiner Zeit aus. Und unser Modernist fand, dass dieses immer auch sein Traum und sein Programm gewesen sei.

Er erforschte Joachim in seiner biblischen Hermeneutik, in seiner Theologie und Eschatologie und fand in ihm irgendwie seine eigene hermeneutische Methode und seine Hoffnung. In dieser Weise standen der Apokalyptiker des 12. und der Modernist des 20. Jahrhunderts völlig auf der gleichen Linie. Im Mittelalter war die allegorische Exegese der Heiligen Schrift üblich, um theologische, ethische und disziplinäre Grundsätze aus dem biblischen Text zu entwickeln; der kalabresische Prophet dagegen wollte durch diese Methode neue Prophezeiungen und apokalyptische Gestalten aus den alten Blättern der Bibel herausholen. Solchermassen unterschied er sich von den Theologen seiner Zeit, aber auch von den Mystikern, weil er das geistliche Schicksal des Einzelnen immer im Zusammenhang mit dem Schicksal der christlichen Gesamtheit sah. Er konnte nicht umhin, die Heilsfrage in engster Beziehung zu dem Hintergrund einer universellen Palingenesis zu sehen.[2])

Joachim scheint manchmal die geschichtlichen Tatsachen des Urchristentums geopfert zu haben, um dieselben nur als Bilder des kommenden Reiches zu deuten. ,,Die Exegese und die Geschichte

---

[1]) Buonaiuti bestreitet u.a. die Authentizität des ,,testamento spirituale'', das Joachim um 1200 geschrieben haben soll.

[2]) *Gioacchino da Fiore*, I tempi, la vita, il messaggio, Roma 1931, S. 196f.

waren für ihn Mittel, nicht Zweck. Der Zweck war einzigartig und gross, nämlich dem Buchstaben der offiziellen Christenheit die kommende Freiheit und Frömmigkeit des Reiches des Geistes entgegenzusetzen." [1])

Buonaiuti erkennt die geistliche Hermeneutik Joachims als legitim an, denn er meint, dass die allegorische Exegese der Heiligen Schrift für jede religiöse Epoche notwendig sei, die die vorhergehende Zeit überwinden und gleichzeitig sich ihre ewigen geistlichen Werte aneignen will.[2])

Unser in der historisch-philologischen Kritik geschulter Modernist konnte natürlich die biblischen Texte nicht mit der gleichen geistigen Freiheit behandeln; dennoch bewegte er sich auf einer ähnlichen hermeneutischen Linie, als er z.B. eine spiritualistische Deutung des Reiches Gottes oder eine soziologische Deutung der Gegenwart des Herrn im Heiligen Abendmahl aus der Bibel herauslesen wollte. Auch er wollte weder eine dogmatische Lehre noch eine individualistische Mystik aus der Heiligen Schrift ableiten, sondern die grosse Hoffnung einer universellen Palingenesis im Reiche des Geistes. Diese Hermeneutik stand schliesslich dem Symbolismus nahe, durch welchen die Modernisten die biblische Botschaft für die Menschen ihrer Zeit umdeuten wollten.

Joachim hatte den Hauptdogmen der Kirche einen eschatologischen Sinn zugeschrieben. Er hatte eine „oekonomische" Auffassung von der Trinitätslehre, und Buonaiuti meinte, dass der Ausdruck „oekonomisch" sogar im Sinne von „pragmatistisch" zu verstehen sei. Das ist an Folgendem zu sehen: Im 12. Jahrhundert behandelte Petrus Lombardus die Trinitätslehre metaphysisch; für Joachim war sie dagegen auch in den Einzelheiten einfach die genaue Voraussetzung für die geistliche Entwicklung des Menschengeschlechts gewesen.[3]) Die pragmatistische Deutung der Schriften Joachims ergibt also geradezu den modernistischen Pragmatismus Buonaiutis. „Die transzendentale Wirklichkeit wie auch die Geschichte und die Offenbarungen der Vergangenheit sind voll verborgener und typischer Bedeutungen, die der Gläubige begreifen muss. Das Trinitätsdogma zergliedert und ordnet sich im Denken Joachims wie eine transzendentale Versetzung des Entwicklungsgesetzes, das die menschliche Geschichte regiert" [4]) – so schreibt Buonaiuti.

Durch das „oekonomische" Verständnis der Hypostasen der gött-

---

[1]) *a.a.O.*, S. 203. [2]) Siehe *La prima rinascita*, Varese 1952, S. 52.
[3]) *Gioacchino da Fiore*, S. 207 f., Anmerkung 1. [4]) *La prima rinascita*, S. 65.

lichen Dreieinigkeit unterschied Joachim drei Zeitalter in der Heilsgeschichte. Das erste Zeitalter war das Reich des Vaters, des Schöpfers der Weltalls, d.h. die Zeit des Gesetzes und der Knechte, in welcher das Volk in der Furcht lebte und wirkte. Es war der Winter, die Zeit der Septuagesima, die Nacht mit dem unsicheren Licht der Sterne am Himmel. Das zweite Zeitalter war das Reich des Sohnes, der sich in der Fleischwerdung erniedrigt hat, d.h. die Zeit der Gnade und der Söhne, die im Glauben wirken. Es war der Frühling, die Zeit der Quadragesima, das erste Licht der Morgenröte. Das dritte Zeitalter ist das Reich des Heiligen Geistes. Es kann von heute auf morgen in unsere Welt hereinbrechen, und dann werden wir eine grössere und reichere Gnade empfangen. Es wird die Zeit der Freunde sein, und wir werden in der Liebe leben. Das Licht wird wie in der Mittagszeit in aller seiner Herrlichkeit strahlen, und es wird eine grosse Fruchtbarkeit wie im hohen Sommer sein. Die Zeit der Septuagesima und der Quadragesima ist nun vergangen und die feierliche Osterzeit wird die in der Karwoche (der Vorbereitungszeit) gebundenen Auferstehungsglocken lösen.

Die ,,oekonomische'' joachimitische Theologie wurde von Buonaiuti im Sinne einer religiösen Entwicklung der Menschheit umgedeutet. Er verstand aber diese Entwicklung nicht in einer aufkläre-rischen oder romantischen Weise, sondern, wie wir bereits gesagt haben, in engem Zusammenhang mit einem paulinisch-augustinischen Pessimismus und Dualismus. Und auch durch diese Umdeutung fühlte sich Buonaiuti an der joachimitischen Hoffnung teilhaftig.

Der kalabresische Prophet verkündigte – nach seinem Verständnis – nicht etwa Ereignisse einer fernen Zukunft, sondern Geschehnisse, die bereits im Gange waren. Er wusste, dass er selbst zu dem Geschlecht gehörte, das durch einen neuen Exodus vom zweiten zum dritten Zeitalter übergeht und eine neue Belebung der Urgemeinde erfahren wird. Der Exodus wird mit Ungewissheit und Furcht unter der grausamen Peitsche des Antichrists vor sich gehen. Deshalb sei keine Zeit zu verlieren und, solange es noch möglich ist, die Botschaft des christlichen Glaubens rastlos zu verkündigen.[1])

Auch Buonaiuti glaubte, zu einem Exodusgeschlecht zu gehören, das von der gegenwärtigen zu einer neuen Oekonomie übergeht. Seiner Autobiographie ,,Pellegrino di Roma'' gab er den Untertitel:

---

[1]) *Gioacchino da Fiore*, S. 152.

„La generazione dell'esodo" („Das Geschlecht des Exodus"). Es ist das Geschlecht, das am Ende einer Zivilisation steht und der neuen Zeit einer grossen Palingenesis entgegengeht. Buonaiuti sah das Jahr 1945 als Beginn dieses neuen Zeitalters an. Deshalb gab er seiner Wochenzeitung, durch die er das neue Ereignis verkündigte, folgenden Titel: „1945, sestante per la realtà in construzione" – „1945, Sextant für die zu schaffende Wirklichkeit".

Die geschichtlichen Ereignisse des Jahres 1945 hatten den „zweiten Dreissigjährigen Krieg" und eine Zivilisation zu Ende gebracht, in welcher der Begriff der nationalen Kraft sich entwickelt und erschöpft hatte. Neue Ideale bewegen unsere Zeit, um die Wirklichkeit einer oekumenischen Gesellschaft zu schaffen.[1] „Mit dem Jahre 1945 beginnt in der Tat die neue Geschichte." Roosevelt hatte gesagt, dass „die Welt einer oekumenischen kooperativen Zivilisation entgegengeht", und unser Modernist erklärte, dass diese oekumenische Zivilisation das Zeichen einer geistlichen Solidarität in der Freiheit und in den Charismen tragen wird.[2] Das Jahr 1945 war der „Übergang von der sogenannten modernen europäischen Zivilisation zu einer neuen echten menschlichen Zivilisation ...". Es war „die Morgenröte eines neuen Zeitalters".[3]

So erlebte Buonaiuti die alte Hoffnung des Joachim von Fiore in einem modernen Geiste. Nicht weniger als der kalabresische Prophet spürte er die grausame Peitsche des Antichrists, und die dringende Notwendigkeit der evangelischen Verkündigung.

Die alte bürokratische institutionelle Kirche, mit welcher beide, Joachim wie auch Buonaiuti, in Konflikt geraten waren, sollte diesen Übergang nicht befürchten, denn er werde einen Übergang zu einer höheren Frömmigkeit darstellen. Was alt sei, habe seinen historischen Zyklus beendet und seine Lebenskraft erschöpft. Deshalb solle es durch eine neue geistliche Wirklichkeit, durch ein neues Leben ersetzt werden. – Das alles hatten die Modernisten der alten römischen Kirche schon oft vorgehalten, und Buonaiuti las diese gleichen Gedanken wie zur Bestätigung aus der Botschaft des Propheten des 12. Jahrhunderts ab. Buonaiuti stellte fest, dass für Joachim von Fiore „die eschatologische Erfahrung... auf die ganze Lehrtradition sowie auch auf die Disziplin der Kirche als ein Reagens wirkte".[4]

Aber die charismatische Auffassung der joachimitischen Kirche

---

[1]) Vgl. 1945, sestante per la realtà in costruzione, 28. Dezember 1945, Aufsatz: 1945.
[2]) *a.a.O.*, 16. Juni 1945, S. 1. [3]) Ebenda. [4]) *Gioacchino da Fiore*, S. 225.

mit entsprechender Relativierung und Entwertung des Lehrsystems, der Disziplin und Moral, sowie auch des ganzen bürokratischen Apparat der katholischen Kirche wurde von Buonaiuti in der Weise dargestellt, wie er selbst die Kirche des Geistes immer aufgefasst hatte.

In der joachimitischen Eschatologie war noch eine Lehre enthalten, die, von Buonaiuti umgedeutet, dem modernistischen Spiritualismus entsprach. Die traditionelle Eschatologie lehrt, dass die Zeit des neuen Testaments und der Kirche bis zur Ankunft des Reiches Gottes definitiv ist. Joachim dagegen meinte, sie werde, wie die Oekonomie des Alten Bundes, einer neuen Gnadenzeit weichen. Nach der joachimitischen Geschichtstheologie wird die Kirche der Priester und der Sakramente von einer neuen Kirche überwunden, deren Lehre, Disziplin und Moral durch und durch spiritualisiert sein wird.[1]) Diese Auffassung der ,,ecclesia spiritualis'' ist mit der modernistischen Frömmigkeit Buonaiutis sehr verwandt, der ja die neutestamentliche Eschatologie vom Reiche Gottes durch das dritte Zeitalter des Geistes ersetzte.

Buonaiuti sah die Weissagungen Joachims in der christlichen Erneuerung durch Franziskus von Assisi bereits irgendwie verwirklicht. Das Werk des Hl. Franziskus sei ,,der herrlichste Versuch einer Erneuerung des ursprünglichen evangelischen Lebens, den die christliche Gesellschaft seit zwölf Jahrhunderten sich erlaubt hatte''.[2]) Und ausführlicher noch meinte Buonaiuti: Der ,,Poverello'' lebte jene höhere Oekonomie des Geistes, die von Joachim vorausgesagt wurde. Die ,,religio francescana'' bestand nicht aus Geboten, Regeln und strenger Askese, sondern aus der Kontemplation und einer vertrauensvollen Hingabe an den himmlischen Vater. Sie war die Religion jener vollkommenen Freude, die man weder in der Wissenschaft noch in der Heiligkeit, noch in einer Wunderkraft findet, sondern in der unerschöpflichen Fähigkeit, jede Beleidigung und Schmach unerschütterlich zu tragen, um den Brüdern die Fülle der eigenen stets fröhlichen Liebe zu vermitteln.[3])

Franziskus war ein ,,joculator Domini'', ein ,,fröhlicher Sänger Gottes'', und er suchte nicht die Disziplin des Gesetzes, sondern die Freude des Geistes. Deshalb ermahnte er auch seine Mitbrüder, nie traurig zu sein oder gar Traurigkeit zu zeigen, sondern immer fröhlich und voller Gnade in dem Herrn zu sein.[4]) ,,In der Freiheit des

[1]) H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, S. 82 ff.
[2]) *La prima rinascita*, S. 103. [3]) *a.a.O.*, S. 104. [4]) *a.a.O.*, S. 124.

Geistes nimmt auch die Schöpfung an der universellen Brüderlichkeit teil, wie der Gesang der Geschöpfe („Cantico delle creature") verkündet, der nach 20 Jahren Lebens in der vollkommenen Liebe geschrieben worden ist." [1]) Es ist, als ob die Weissagung des Apostels Paulus erfüllt wäre, der von dem angstvollen Warten der Schöpfung auf die Offenbarung der Kinder Gottes geredet hatte (Röm. 8). „Da in der franziskanischen Botschaft der Freude, der Liebe und des Friedens die Kinder Gottes die Früchte der Gnade und der Pädagogik des Evangeliums in einer bisher unerreichten Fülle offenbaren, müssen alle kosmischen Geschöpfe zur Anteilnahme an dem so hohen Geheimnis gerufen werden." [2])

Franziskus von Assisi konnte durch diesen seinen evangelischen Geist der ihm aufgezwungenen Gleichförmigkeit mit den früheren mönchischen Regeln erfolgreich Widerstand leisten. Denn diese Regeln führten in eine entgegensetzte Richtung, nämlich „zu äusseren Erscheinungen der Frömmigkeit und der Kasteiung, die nur zu oft die echten evangelischen Tugenden der Liebe und der Vergebung ersetzen wollten".[3])

Franziskus sei der Missionar und Dante der hohe Sänger des neuen evangelischen Geistes gewesen. Buonaiuti hat den grossen italienischen Dichter „als den höchsten Ausdruck der apokalyptischen Krise des 13. Jahrhunderts" bezeichnet [4]). Dante wurde in die joachimitisch-franziskanische Frömmigkeit von dem Mystiker Petrus Olivi eingeführt, der in den Jahren 1287–89 in der Kirche Santa Croce zu Florenz die Heilige Schrift auslegte. In dieser Schriftauslegung hat der Dichter „das ideale Schema gefunden, in welchem er... seine Liebe zu Beatrix fassen konnte".[5]) Sie war die Personifizierung „aller liebevollen und fieberhaften Erwartung des Zeitalters des Geistes",[6]) noch mehr, sie war „die Personifizierung der „ecclesia spiritualis", die über alle weltlichen Verwirrungen der entarteten Kurie triumphieren werde".[7])

Die Weissagungen Joachims von Fiore waren meistens unbestimmt, Dante dagegen bezog sich auf konkrete Ereignisse der Kirchengeschichte und strafte mit grösster Strenge die Kurie und das entartete Kaisertum; er bedauerte z.B. aufs tiefste die Konstantinische Schenkung. Trotz dieses Unterschiedes hatte Dante den gleichen Geist wie der kalabresische Prophet, sowie auch seine her-

---

[1]) *a.a.O.*, S. 132. [2]) *a.a.O.*, S. 133. [3]) *a.a.O.*, S. 125.
[4]) *Dante come profeta*, 2. Aufl., Modena 1936, S. 13.
[5]) *a.a.O.*, S. 32. [6]) *a.a.O.*, S. 85. [7]) *a.a.O.*, S. 151.

meneutische Methode in der Deutung der Bibel und der Kirchengeschichte, dieselbe Hoffnung und dieselbe prophetische Veranlagung.

Die Verkündigung Joachims was durch die „religio francescana" und Dantes Poem die erste echte Erneuerung des evangelischen Geistes nach zwölf Jahrhunderten christlichter Geschichte. „Es war eine Botschaft echter universeller Palingenesis, unendlicher „renovatio"." [1]) Der prophetische Traum hat sich allerdings in der Geschichte nicht verwirklicht. Die mittelalterliche Kirche hat sich nicht erneuern lassen wollen; sie hat vielmehr die grosse Hoffnung zunichte gemacht und mit Erfolg versucht, den freien franziskanischen Geist unter ihre Disziplin zu zwingen und zu der mönchischen Askese der vorhergehenden religiösen Orden zu führen. Aber die unterdrückte „renovatio ab imis" wurde ein schweres Unglück für die europäische Spiritualität. Vier Jahrhunderte später sollte die zweite Reformation ohne und gegen Rom geschehen und die westliche Christenheit spalten – „Der Traum von einer evangelischen Erneuerung wird durch den Traum von einer humanistischen Erneuerung ersetzt, und das wiederbelebte Heidentum wird unfehlbar seinen vorgezeichneten unheilvollen Lauf nehmen." [2])

Buonaiuti verstand die Religion als Hoffnung, deshalb konnte er nie so sehr verzweifeln, dass nicht doch noch eine neue Hoffnung aus seiner Verzweiflung entstehen konnte. Joachims Weissagung sollte auch für unsere Zeit gelten. Unter Hinweis auf die gegenwärtige Zeit schrieb Buonaiuti: „Aus der Verzweiflung und dem Leiden... wird der joachimitische Traum von einer neuen Oekonomie in dem Frieden und der Freiheit des Geistes wieder entstehen. An diesem Tag werden Joachim von Fiore, der Hl. Franziskus und Dante würdig gefeiert werden." [3])

3) *Die Ekklesiologie Buonaiutis*

Die Hoffnung auf die „ecclesia spiritualis" war für Buonaiuti weit mehr als einfach die Erwartung eines unbestimmt entfernten eschatologischen Ereignisses. Wir haben bereits gesagt, dass er sich zu einem Geschlecht gehörig fühlte, das die Morgenröte vom Zeitalter des Geistes sehen werde. Seine Eschatologie war immer zugleich auch eine erfüllte oder in der Gegenwart sich erfüllende Eschatologie. In der „religio francescana" sah er bereits eine Verwirklichung der „ecclesia spiritualis", und diese Verwirklichung sei eine „herrliche

---

[1]) *La prima rinascita*, S. 235. [2]) *a.a.O.*, S. 252 f. [3]) *a.a.O.*, S. 253.

renovatio des evangelischen Lebens der Urgemeinde'' gewesen, sodass Buonaiuti sie die erste Erneuerung (,,la prima rinascita'') oder die erste Reformation nannte. Die von ihm für sein Geschlecht erwartete ,,ecclesia spiritualis'' sollte nun eine Neubelebung der Urgemeinde sein, entsprechend dem, wie er die Kirche der Apostel durch seine Spiritualisierung stets aufgefasst hatte.

In den vor seiner Forschung über Joachim geschriebenen Werken (d.h. vor dem Jahre 1927), kann man bereits diese ,,ecclesia spiritualis'' finden. Man entdeckt sie in seinem Verständnis der paulinischen Ekklesiologie, der soteriologischen Erfahrung und der Ausnahme-Ethik des Evangeliums. Seine spätere Deutung der joachimitischen Hoffnung ist, daran gemessen, nur eine Verlängerung und eine Überspannung seiner bisherigen Gedanken. Wie wir bereits gesagt haben, glaubte ja Buonaiuti oft, seine eigenen Anschauungen und Hoffnungen in der Botschaft des kalabresischen Propheten wiederzufinden.

Doch müssen wir zunächst sehen, wie Buonaiuti die Kirche im Neuen Testament versteht, weil das Reich Gottes und die Erfüllung aller Weissagungen von den neuen Himmeln und der neuen Erde nie anders, denn als die Verwirklichung der ,,ecclesia spiritualis'', d.h. einer neuen Menschheit von ihm aufgefasst werden, in welcher Zeit dann der Geist des Evangeliums triumphiert. Diese Hoffnung sollte den christlichen Glauben von allen Lehrsystemen und allen dogmatischen Begriffen befreien, die ihn verwickeln und zu ersticken drohen.

Wir beginnen mit Buonaiutis Deutung der paulinischen Ekklesiologie. Das Verdienst des Apostels Paulus war nach ihm, die Botschaft vom Reiche Gottes durch den Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi in die Geschichte eingeführt und somit bereichert zu haben. Schärfer könnte man noch definieren, dass es das Verdienst des Apostels war, die Botschaft vom Reiche Gottes in die Botschaft von der ,,ecclesia spiritualis'' übersetzt zu haben.

Nach den Synoptikern sollte das Reich kommen und exklusiver Besitz Israels sein, bevor die Jünger Palästina durchreist hätten. Paulus aber hat dieser eschatologischen Hoffnung wirkliche Universalität verliehen und ,,mit einer feierlichen Geste das Tor des Reiches dem ganzen Adams-Geschlecht in der Welt weit geöffnet''. [1])

Die Kirche als mystischer Leib Christi ist also durch das religiöse

---

[1]) *Il messaggio di Paolo,* Roma 1933, S. IV.

Erlebnis des Apostels Paulus geboren worden. Er hat die Kirche als den in die Geschichte hineinprojizierten Leib Christi verstanden.[1]) Alle, die an derselben Hoffnung teilhaben, bilden eine Gemeinde, in der sie nicht durch das äussere Band dogmatischer Sätze, Disziplin und Ritus, sondern durch die Liebe und die Bruderschaft in Christus miteinander verbunden sind. Christus lebt als der Geist in den Gliedern der Gemeinde weiter. Er ist das Prinzip des neuen Lebens in der Kirche. Wenn der Geist, d.h. der Herr, das ganze Leben der Kirche durchdringt, zeigen sich seine Früchte reichlich. Die Agape, d.h. die brüderliche Liebe im Gemeinschaftsleben (in der „vita associata"), „ist das Blut, das in den Adern des Leibes Christi zirkuliert".[2]) In diesem mystischen Leib „werden alle Werte der menschlichen Palingenesis und der kollektiven Erhöhung zum Ideal des Friedens, der Gerechtigkeit, der Güte und der Liebe zusammengefasst und gefeiert".[3]) Deshalb sind das Reich Gottes und die Kirche bei Paulus so miteinander verbunden, dass sie ineinander übergehen.[4])

Durch die Taufe wird der Gläubige in diesen mystischen Leib hineingefügt; er wird in diese geistliche Atmosphäre des Lebens und Werkes Christi „bis zum Ertrinken hineingetaucht", denn der Ausdruck „Leib Christi" ist nicht einfach ein Bild, sondern der „Ausdruck einer herrlichen Wirklichkeit".[5]) In dieser Gemeinde „fühlt sich der Gläubige Nichts als Einzelner und Alles in der charismatischen Wirklichkeit der gemeinsamen Bruderschaft in der Liebe".[6])

Nach Buonaiuti ist Christus in der eucharistischen Feier nur durch die in seinem Geiste lebende Gemeinde gegenwärtig. Die Christologie geht bei ihm also gänzlich in die Ekklesiologie, und zwar in die Lehre von der „ecclesia spiritualis" über. Sie bedeutet für ihn alles. So lebt und ist auch der einzelne Gläubige, was er ist, nur, weil er einverleibt oder, besser gesagt, „bis zum Ertrinken" in diese „herrliche Wirklichkeit" der ‚ecclesia spiritualis' hineingetaucht wird. Wie wir sehen werden, ist bei Buonaiuti die soteriologische Erfahrung immer eine Erfahrung des religiösen Gemeinschaftslebens (der ‚vita associata').

Buonaiuti begreift schon die vorchristliche, auch die uranfängliche religiöse Erfahrung als ein Ereignis des Gemeinschaftslebens.

---

[1]) *Religio*, II (1920), S. 119. [2]) *Il messaggio di Paolo*, S. 72.
[3]) *a.a.O.*, S. 64. [4]) *a.a.O.*, S. XXIII.
[5]) *Verso la luce, saggio di apologetica religiosa*, Foligno 1924, S. 105.
[6]) *Il messaggio di Paolo*, S. 115.

Er hat eine sakrale Auffassung des Weltalls und behauptet, dass der erste Kontakt mit der Wirklichkeit durch die Wahrnehmung des Numinosen, des Ganz-Anderen, wie Rudolf Otto sagte, immer zum Erstaunen und zur Anbetung führe.[1] Bei der Wahrnehmung des Numinosen im Kosmos spricht Buonaiuti der Mitarbeit des Mitmenschen, des Bruders, eine unersetzliche Rolle zu. Deshalb ist auch die uranfängliche religiöse Erfahrung ein Ereignis des Gemeinschaftslebens. Durch die Erfahrung unserer Brüder, die mit uns dieselben inneren Gefühle haben, nimmt das Numen die Gestalt des himmlischen Vaters an. Durch das gegenseitige brüderliche Verhältnis erst können wir also die lebenden Spuren des himmlischen Vaters in der Welt entdecken.

In der religiösen Welt gibt es viele Offenbarungen des himmlischen Vaters, aber sie alle zeigen uns den einen Vater. – Für Buonaiuti ist der christliche Vaterbegriff keine Anschauung, die man theoretisch und metaphysisch betrachten kann; er ist vielmehr eine ethische Kategorie und eine ethisch-mystische Erfahrung. „Gott wird von Jesus aufgefasst und angerufen, als ob er bereits in der guten Tat und der wirkenden Liebe und fast mit ihnen vermischt und völlig eins gegenwärtig wäre."[2] Der Vater ist als Beispiel und Bestätigung in jeder Verwirklichung des Guten anwesend. „Die Erkenntnis des Vaters wird durch die Übung der gegenseitigen Liebe erleichtert und vertieft. In dieser starken Verbindung zwischen den religiösen Kenntnissen und dem praktischen Bewusstsein des Moralgesetzes und der tätigen Selbstverleugnung besteht die wahre göttliche Originalität der neutestamentlichen Botschaft."[3] Man lebt und übt diese Verbindung natürlich noch bevor sie durchdacht und begrifflich aufgefasst wird. Die Seele, die vertrauensvoll das Gute tut, ist sich ihrer Affinität mit dem himmlischen Vater, der dem Weltall Güte und Freude verschwenderisch mitteilt, bewusst. Die Herrlichkeit und die Güte des Vaters spiegeln sich und verwirklichen sich in den guten Werken der Gläubigen. Bei Buonaiuti entsteht die Erkenntnis vom Vater durch eine religiöse Erfahrung brüderlicher Gemeinschaft. Wir würden aber unseren Modernisten falsch verstehen, wenn wir jede Transzendenz ausschliessen und den himmlischen Vater gleichsam als Schöpfung der Gemeinde auffassen wollten. Buonaiuti hat entschieden die Transzendenz des Vaters behauptet. Man könnte sogar sagen, dass bei ihm das Transzendente nur in der

---

[1]) *La vita dello spirito*, S. 24.

[2]) *Ricerche religiose*, I (1925), S. 409 f. [3]) *a.a.O.*, S. 410.

Gestalt des Vaters Persönlichkeit annimmt, in welcher Gestalt er mit seiner Vorsehung ständig über das Schicksal der Menschen wacht. Der Vater begegnet dem Menschen im Bruder; Buonaiuti wiederholt daher gerne das altchristliche Wort: „Vidisti fratrem, vidisti Dominum tuum.'' Im Bruder kann man die Physiognomie des Vaters entdecken, dennoch aber bleibt der Vater dem Bruder transzendent.

Dieser Glaube an den Vater ist nach seiner Meinung die echte Begründung und die Kraft seiner Kritik an dem reinen Immanentismus von Loisy und der ganzen idealistischen Philosophie. Es ist aber deutlich, dass die Erkenntnis vom Vater ohne brüderliche Lebensgemeinschaft für Buonaiuti einfach unmöglich ist. Volle Erkenntnis vom Vater hat man nur in jener Brüdergemeinde, in der die Liebessolidarität vollkommen ist, d.h. in jener wunderbaren geistlichen Wirklichkeit, die die „ecclesia spiritualis'' ist. Sie wird nie erwähnt, sie ist aber als Voraussetzung für alle christlichen Werte immer gegenwärtig; denn keine von allen diesen herrlichen Wahrheiten könnte ohne sie wahr sein.

In diese spiritualistische Ekklesiologie löst sich jedes Dogma auf: Christologie, Eschatologie, gewissermassen auch die Lehre vom Vater, jedes Sakrament und jede Institution der Heilsgeschichte. Auch die ganze Soteriologie Buonaiutis mündet in diese Ekklesiologie.

Die Religion, und besonders das Christentum, ist wesentlich eine soteriologische Erfahrung. Alle theologisch-spekulativen Elemente werden von Buonaiuti vernachlässigt, wenn sie nicht auf die als Heil erlebte Religion bezogen werden können (das ist sein modernistischer Pragmatismus). Er nennt Heilserfahrung im engeren Sinne eine persönliche Erfahrung der aus Christus strömenden Kraft, die den inneren geistlichen Menschen in uns schaffen kann. Dieser innere Mensch ist voll Güte und Liebe und nimmt an den charismatischen Gaben teil, die Christus seiner Kirche mitteilt.[1]) In diesem Sinn ist die soteriologische Erfahrung einer der vier Grundsätze, mit denen Buonaiuti das Wesen des Christentums umschreibt.[2])

Diese „soteriologische Erfahrung'' näher zu bestimmen, ist allerdings sehr schwierig, denn wir finden in den Schriften Buonaiutis nirgends etwas Näheres darüber. Sie als eine „persönliche

---

[1]) *a.a.O.*, S. 116 f.

[2]) Siehe *Ricerche religiose* I (1925), S. 107: vgl. *L'essenza del cristianesimo e altri saggi*, S. 70.

Erfahrung des Heilands'' zu beschreiben, ist nach den Äusserungen Buonaiutis unmöglich; gewiss hat er die Heilserfahrung in einer anderen Weise verstanden. Sein Ausgangspunkt ist das Elend und die Verderbnis des Menschen, der das Gesetz der Agape nicht befolgen kann, weil es die strengst Verleugnung der teuersten persönlichen Gewohnheiten und der angeborenen egoistischen Neigungen fordert. Das Gesetz der Agape kann man nur durch die Hilfe Christi praktizieren. In einem gewissen Sinn, so bei Buonaiuti wie bei Paulus, macht die menschliche Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen, das Heilswerk Christi für uns unbedingt notwendig. Buonaiuti spricht in diesem Zusammenhang dann wohl auch von dem stellvertretenden Opfer Christi für die Menschen, vom Lösegeld, das er für viele Sklaven ausbezahlt habe,[1]) aber er meint das alles immer in einem ethisch-charismatischen Sinn. Der Herr habe das Gesetz der Liebe erfüllt; aber es sei eine Ausgiessung von Charismen nötig, damit die heroische Moral des Evangeliums kein leeres Wort bleibe für die Menschen. Nur durch die Charismen des Herrn könne das evangelische Gesetz der Liebe fröhlich gelebt werden.

Die von der Lehre und dem Werk Christi ausströmende Heilskraft sei wesentlich diese charismatische Ausgiessung, die die Ausnahme-Ethik der Agape im Gemeinschaftsleben (,vita associata') der menschlichen Gesellschaft ermögliche.

Der Mensch ist nach Buonaiuti ein armes Wesen, er ist ein Bettler im Angesicht Gottes wie auch vor seinen Mitmenschen und der Welt. Er bettelt um Liebe, Vergebung, Trost und Gedenken: ,,Wir beugen uns mit ausgestreckter Hand vor, und wir betteln um ein Almosen der Liebe für unsere Liebe, des Trostes für unser Leiden, der Vergebung für unsere Reue und des Gedenkens für unser Verschwinden im Tode.'' [2]) Das Heil liegt im Erlebnis dieses Bettelns und nicht in der Befreiung von ihm; denn die Liebe lebt vom Liebebetteln und nie von Selbstgenugtuung. Das Liebe-Betteln ist ein seliger Zustand. Es treibt uns, den Nächsten als Bruder und Gott als Vater zu suchen; es ermöglicht und schafft das Gemeinschaftsleben (,,vita associata''), in dem man die Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern erkennen und das Heil erfahren kann. Ohne dieses Liebe-Betteln, in dem wir immer Liebe verlangen und in dem immer auch Liebe von uns verlangt wird, gibt es kein wahres Gemeinschaftsleben und kein Heil. Deshalb durchdringt der Geist dieses Bettelns das

---

[1]) *L'essenza del cristianesimo*, S. 74.

[2]) *Amore e morte nei tragici greci*, 2. Aufl., Roma 1938, S. 17.

ganze christliche Leben und steht in engster Beziehung zu der heroischen, überasketischen Ethik des Evangeliums. Nach der Ethik der Agape ist man arm, wenn man besitzt, schwach in der eigenen Stärke und töricht in der eigenen Weisheit.

„Was ist Liebe, wenn nicht ein Liebe-Betteln?
Was ist Leiden, wenn nicht ein Mitleid-Betteln?
Was ist Reue, wenn nicht ein Vergebung-Betteln?
Was ist Sterben, wenn nicht ein Gedächtnis-Betteln?"

Und das Bedürfnis des Bettelns kann man nicht durch die Abschaffung seiner Ursache stillen. Man stillt es nur, wenn man die Seligkeit dieses Zustandes verkündigt; denn das gibt Liebe für den, der Liebe bettelt; das gibt Mitleid für den, der vom Leiden bedrängt ist; das gibt Vergebung für den, der von der Reue gequält wird; das stiftet ein Gedächtnis für den, der im Sterben liegt. Und zwar alles im Reiche Gottes." [1])

Das ist die Heilserfahrung. Man kennt die Erlösung von der angstvollen Urschuld, von der persönlichen Sünde und dem elenden menschlichen Zustand nur durch die Kraft der Liebe Gottes, die man in der täglichen Begegnung mit den Menschen, unseren Brüdern, entdecken und überschwänglich schöpfen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich deutlich, dass die Heilserfahrung bei Buonaiuti nicht die besonderen Züge des religiösen und mystischen Individualismus trägt, da dieser nur die entzückende Begegnung der einzelnen Seele mit Gott und Christus kennt. Sie ist auch nicht die persönliche Verkündigung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens um des Sühneopfers und der Auferstehung Christi willen. Die soteriologische Erfahrung bleibt danach immer eine Erfahrung der ‚vita associata', sodass man sagen kann, der Mensch könne ohne seine Brüder niemals selig werden. Auch für unseren Modernisten ist das alte christliche Wort wahr: „Extra ecclesiam nulla salus"; aber in einem ganz anderen Sinn als in der römisch-katholischen Kirche. Die Kirche, ausserhalb deren kein Heil ist, sei die „ecclesia spiritualis". Ausserhalb dieser „Ecclesia", wie wir bereits gesagt haben, gebe es nicht einmal Christus, auch nicht eine Erkenntnis des Vaters, auch nicht die Wirklichkeit des Reiches Gottes. Selbst das menschliche Elend und die Sünde, die die Notwendigkeit einer Erlösung postulieren, könnten in ihrer angstvollen

---

[1]) *Il Vangelo e il mondo*, 2. Aufl., Modena 1934, S. 225 f.

Wirklichkeit wie auch in ihrer Hoffnung auf einen Trost nur in jenem höheren Zustand des Gemeinschaftslebens erfahren werden, der von der Kirche des Geistes verwirklicht werde.

Eine gewisse Spiritualisierung der christlichen Botschaft unter besonderer Betonung ihrer ethischen Werte war gegen Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts recht häufig, sowohl in der römisch-katholischen Kirche durch die modernistische Bewegung, wie auch im Protestantismus durch die liberale Theologie. Der Geist, von dem man bei den Modernisten und den Liberaltheologen so viel redete, trug dabei meist die typischen Züge des christlich-bürgerlichen Geistes jener Zeit. Es wäre falsch, Buonaiuti in diesem Sinne verstehen zu wollen. Die Kirche des bürgerlich-religiösen Geistes entsprach keinesfalls seiner Kirche des Geistes. Dass er etwas anderes meinte, wird in seiner Ethik deutlich, die die Ausnahme-Ethik des Evangeliums ist. Er erforscht sorgsam die evangelische Ethik, weil sie für ihn eines der konstitutiven Elemente der christlichen Botschaft ist.

Die Botschaft des Evangeliums sei durch die Umwertung aller kulturellen, sozialen und politischen Werte gekennzeichnet.[1]) Sie habe einen überasketischen Charakter, weil sie „die Ethik der Erhabenheit und des Paradoxon" sei.[2]) Die Werte der menschlichen Gesellschaft, die gewöhnlich hoch gehalten, geliebt und als das teuerste und edelste Gut gesucht werden, seien „im Angesicht Gottes die niedrigste Verworfenheit".[3]) Die politischen Werte hätten keine grössere Bedeutung. Buonaiuti zitiert das Wort Jesu: „Gebet dem Kaiser (eigentlich: gebet dem Kaiser zurück), was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", und er legt es so aus: „Dieses berühmte Wort ... hat in der Verkündigung Christi keinen anderen Sinn als die Verkleinerung und Verachtung aller politischen Werte." [4]) Jesus stürze auch die üblichen Kategorien der Ethik um, wenn er ermahne, der Ungerechtigkeit und der Gewalt nicht zu widerstehen, und wenn er wolle, dass seine Jünger die letzten Plätze sich wählen, um die ersten zu sein.

Auch die religiösen Werte, und nicht weniger als die anderen, würden umgestürzt; denn die echte, wertvolle Frömmigkeit sei

---

[1]) Vgl. *Verso la luce*, S. 68 ff.
[2]) *Storia del cristianesimo*, Milano 1942–1943, Bd. I, S. 467.
[3]) *L'essenza del cristianesimo*, S. 71.
[4]) *a.a.O.*, S. 72.

nicht die pharisäische, die sich äusserlich zeigt, sondern die innere, schlichte Frömmigkeit die voll Erbarmen für alle Sünder ist. Es sei das die Frömmigkeit der bussfertigen Sünder, weil das Gebot des Evangeliums die Busse ist. Die Metanoia nun sei die innere Haltung von denen, die diesen radikalen Umsturz aller Werte vollzögen. Die gläubige Haltung in der Metanoia könne nur grundsätzlich anders als die gewöhnliche menschliche Haltung in der Welt sein; deshalb seien „selig die Armen...". Gemäss diesem Umsturz aller Werte sei die Norm des gerechten Handelns des Menschen „die Verleugnung seiner egoistischen Triebe und die fröhliche Verteilung aller seiner Schätze zu Gunsten seiner Brüder".[1])

Die Dynamis dieser evangelischen Ethik sei nicht die Askese, sondern die Agape. Das wahre Gebot des Herrn sei, so zu handeln, dass die Augen des Bruders vor Freude strahlen. Um der Agape willen sei auch die anonyme tägliche Selbstverleugnung, d.h. die Vergeudung des eigenen Lebens im Dienste an den Brüdern, ein fröhliches Geben.

Diese evangelische Ethik soll nach Buonaiuti wie ein Sauerteig der Erneuerung in der Gesellschaft wirken; denn nur durch die Verleugnung der Welt könne man die Welt wirklich beherrschen. In der menschlichen Gesellschaft kennzeichnet diese Ethik die Kinder Gottes, ganz entsprechend dem, dass sie nach Augustin ‚von der Agape Gottes getrieben' seien. Um zu wissen, ob wir Bürger des Reiches Gottes oder der Welt seien, sagt Buonaiuti mit Augustin: „interroget se quisque quid amet": Wer sich selbst und die Welt bis zur Verleugnung Gottes liebt, gehört zur Welt; wer aber Gott bis zur Selbst-und Weltverleugnung liebt, ist ein Kind des Gottesreiches.

Diese Ethik ist, wie man deutlich sieht, weit entfernt von einer christlich-bürgerlichen Ethik, die die absoluten Forderungen des Evangeliums immer mit dem Zeitgeist und den natürlichen Neigungen des Menschen versöhnen will. Sie erscheint uns eher als eine treue Beschreibung jener Früchte des Hl. Geistes, von denen der Apostel Paulus oft in seinen Briefen schreibt. Also handelt es sich nicht um eine heroische Ethik, die der Mensch mit einem ausserordentlichen guten Willen und strengster Askese leben könnte. Es ist vielmehr eine charismatische Ethik, die nur durch eine ausserordentliche Ausgiessung des Heiligen Geistes und der Agape Gottes möglich wird.

---

[1]) *Ricerche religiose* I (1925), S. 111.

Bei allem, was nach Buonaiuti die menschliche Entwicklung, also auch menschlicher Wille und menschliche Kraft, zustande bringt, bleibt es für uns ein ungelöstes Problem, dass der Geist, von dem er redet, nicht einfach der von einem christlichen Humanismus hochgepriesene menschliche Geist ist, sondern der Heilige Geist. Man kann freilich allerlei dagegen einwenden, so: Buonaiuti spreche von der Offenbarung als von einer religiösen Entwicklung der Menschheit; er sehe die Offenbarung dieses Geistes auch in den heidnischen Religionen; er vertrete einen radikalen modernistischen Immanentismus. Es sind diese Einwände nicht unberechtigt, und sie haben ihr Gewicht. Aber trotzdem steht Buonaiutis Beschreibung vom Leben der neuen Kirche des Geistes jener Wirklichkeit sehr nahe, die die neutestamentliche Botschaft uns als Frucht des Hl. Geistes schildert.

Buonaiuti gerecht zu beurteilen, ist sehr schwer; wie gegenüber seiner Kirche, so verweigert er auch uns jede feste dogmatische Formulierung. Er leugnet kein Dogma, aber er deutet alle Dogmen nach seiner Grundauffassung hin um und erlebt sie auf seine Art. Sein Anliegen aber war, dass die Dogmen keine toten Reliquien bleiben sollten. Er hat deshalb auf seine Art versucht, die alten christlichen Dogmen in eine lebendige evangelische Botschaft umzusetzen.

Wollen wir uns scharf ausdrücken, so werden wir sagen: Buonaiuti war ein Ketzer allen christlichen Konfessionen gegenüber, aber er war einer jener Ketzer, die der Kirche eine Lehre oder eine Glaubenshaltung mit besonderer Betonung predigen wollen, weil die Kirche sie lange Zeit vernachlässigt oder sogar vergessen hat. Selbstverständlich muss jede christliche Kirche scharfe Kritik üben an dem, was Buonaiuti vorgetragen hat. Untragbar ist für uns beispielsweise, dass bei ihm sich die Christologie bis zur Aufgabe der notwendigen Substanz in die Pneumatologie und die Ekklesiologie auflöst. Auch können wir seine immanentistische Auffassung der Offenbarung als einer religiösen Entwicklung der Menschheit nicht als christlich akzeptieren.

Ein Argument, das oft gegen ihn verwendet wird, kann allerdings – wenigstens teilweise – auch für ihn sprechen: die Kritik wirft Buonaiuti vor, er habe die vorchristlichen Religionen im Mittelmeerraum als Vorstufen zu der evangelischen Offenbarung angesehen. Und tatsächlich hat Buonaiuti oft der heidnischen Religiosität einen gewissen christlichen Inhalt zugeschrieben. Jedoch wollte

er damit niemals die Botschaft des Evangeliums an der vorchristlichen religiösen Erfahrung messen, vielmehr wollte er damit zeigen, wie die heidnische Religiosität bereits auf die Erfüllung im Christentum hin vorbereitet war – etwas, das schon in der Frühzeit des Christentums die Apologeten taten. Der Massstab für alles, für den Wahrheitsgehalt der heidnischen religiösen Erfahrung wie auch für die ganze christliche Tradition, war bei ihm das, was er für das Wesen der Offenbarung Jesu Christi hielt.

Ein typisch christliches Merkmal ist bei Buonaiuti die Hoffnung, die gegen alle Vernunft oft lebendig ist. Seine Hoffnung auf die Verwirklichung der „ecclesia spiritualis" war stärker als alle Enttäuschung. Obwohl er in seiner „Geschichte des Christentums" bereits das Kapitel über den „Untergang des Christentums" geschrieben hatte, konnte er dennoch sein Werk mit der alten christlichen Hoffnung schliessen: „O crux, ave spes unica"![1] Und als er gegen Ende seines Lebens jedes Vertrauen auf eine geistliche Erneuerung der römischen Kirche verloren hatte, sprach er in seinem Testament die Hoffnung auf das Kommen einer oekumenischen christlichen Kirche aus, die eine neue und vollkommenere Verwirklichung der „ecclesia spiritualis" in der Welt sein sollte.

Er starb in dieser Hoffnung. Am Samstag der Heiligen Woche 1946 verschied er, als die nach der Karwoche gelösten Osterglocken die Auferstehung verkündeten. Wir können sagen: Auch sein Tod entsprach seinem joachimitischen Glauben, demgemäss nach dem 1. und 2. Zeitalter – nach der Zeit der Septuagesima und der Quadragesima – das Zeitalter des Geistes durch die Osterglocken der Auferstehung eingeläutet wird.

---

[1]) *Storia del cristianesimo*, Bd. III, S. 773 f.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

WLADIMIR LINDENBERG, *Die Menschheit betet.* Praktiken der Meditation in der Welt. München-Basel 1956. 232 blz., 10 platen. Zw.frs. 14.—.

C. AALDERS, *Onze Vader.* Over het volmaakte gebed. Amsterdam z.j., 120 blz. Geb. f 4,90.

Twee boeken over het gebed. De schrijver van het ene is een uit Rusland uitgeweken in Berlijn levende zenuwarts, die veel kennis vergaarde van de godsdienst en deze van toepassing acht in zijn dokterspraktijk. Die van het andere is een theoloog, die veel kennis van de psychologie vergaarde en deze van toepassing acht in zijn predikantspraktijk. Lindenberg vangt zijn boek aan met een beschrijving van de moderne mens, die het geloof niet kent en onevenwichtig door het leven gaat. Voor hem ziet hij de overgave in het gebed als geneesmiddel. In zijn boek houdt hij vervolgens deze moderne mens de grote voorbeelden voor van hen die het gebedsleven kennen. Hij kiest deze voorbeelden uit zeer verschillende godsdienstvormen en ook uit verschillende tijden. Zijn boek, dat fraai is geïllustreerd, is rijk aan schone citaten. Het is mij niet mogelijk de juistheid van de toelichtingen in alle gevallen te toetsen. Lindenberg schrijft op eerbiedige wijze en is er van overtuigd dat het waaien van Gods Geest in al deze gebedsvormen voelbaar is. Het heeft mij getroffen dat hij Israëls gebedsleven niet als voorbeeld heeft gekozen.

Aalders' boek wil de lezer oefenen in het bidden. De schrijver kiest daartoe het Onze Vader, het Joodse gebed dat de Christenheid van haar Meester heeft geleerd. Aalders zendt zijn boek zonder jaartal de wereld in. Hoewel hij de betekenis van het gebed zo nu en dan uit de historie toelicht, is zijn eigenlijke doel in het voetspoor van de Meester de mens van nu bidden te leren. En bij dit belangrijke doel gebruikt hij zijn kennis van de ziel van zijn medemensen. De nadruk, die hij als waar pedagoog op methode en discipline legt, is naar mijn mening van eminent belang.

P. A. H. DE BOER

NIEUWE TESTAMENT

J. N. SEVENSTER, *Rome en de vrije Bijbel,* Amsterdam 1957, U.M. Holland.

Deze verhandeling van de Amsterdamse nieuwtestamenticus draagt een apologetisch en polemisch karakter, maar vermijdt volkomen het vluchtige en tendentieuze, dat dergelijke geschriften pleegt te kenmerken. Grondig en eerlijk worden de stukken op tafel gelegd. De schrijver is van mening geweest, dat de tijd daartoe rijp is, hetgeen ik wat de reformatorische kant van het probleem betreft met hem eens ben, zoals uit deze recensie moge blijken. Het gaat over de verhouding van Schrift, traditie en kerk, een zaak, die nu reeds meer dan vier eeuwen aan de

orde is tussen de Reformatie en Rome, maar die door de ontwikkeling van het moderne bijbelonderzoek sedert het einde van de negentiende eeuw onontwijkbaar-acuut geworden is.

In de „Inleiding" worden protestants verwijt (het boek aan de ketting) en rooms verweer (het boek in de kerk) getekend. De schrijver vindt hier de gelegenheid om de door hem gewilde betekenis van zijn boek duidelijk te maken: het wil degelijke voorlichting geven over een onderwerp, dat belast is door onkunde en vooroordeel, aan beide kanten; het mikt naar het verre doel van werkelijk begrijpen en zuiver weergeven, onder erkenning van het onloochenbare feit der wederzijdse standpunten.

Het eerste hoofdstuk over „Het lezen en bestuderen van de Bijbel bij Rome" tekent met brede citaten uit de bekende encyclieken de „bijbelse renaissance", die binnen Rome heeft plaatsgevonden in onze eeuw. Gestimuleerd door pausen met brede blik, zijn de bijbelse studiën onder leiding van de jezuïeten tot grote bloei gekomen. Een protestantse lezer wordt hierbij echter pijnlijk getroffen door de geborneerde taal, die in de officiële stukken gebruikt werd: de katholieke exegeet heeft steeds te bedenken, dat „het onvertroebeld begrip der heilige Boeken buiten de Kerk volstrekt niet te vinden is en niet geleerd kan worden van mensen, die, als staande buiten het ware geloof, niet doordringen tot het merg der Schriftuur, doch alleen maar aan de schors knagen" (blz. 23: uit *Prov. Deus* van 1893; zie echter slotopmerkingen in deze recensie). Men kan het Sevenster niet al te zeer kwalijk nemen, dat af en toe de ironie naar voren schiet (zo blz. 48 over de exegese van I Thess. 4:15, 17). Reeds dit eerste hoofdstuk loopt uit op de beslissende vraag of „de binding aan de leer der kerk nooit geweld heeft aangedaan aan de bijbel..." (blz. 51).

Logischerwijze handelt het tweede hoofdstuk over „De text", nl. de vraag welke text voor de kerk de fundamentele is, de oorspronkelijke of de kerkelijke i.c. de latijnse. De simpele verklaring van Trente: „ut haec ipsa vetus et vulgata editio... pro authentica habeatur" – heeft tot grote moeilijkheden geleid. En passant merken wij daarbij tot onze troost op, dat er ook een rooms-katholiek fundamentalisme bestaat (blz. 60: verdedigers van de vulgaat als volstrekt gezaghebbend). Zeer belangrijk is het echter, dat Pius XII begon aan te dringen op de bestudering van de grondtext, welke ontwikkeling reeds tot praktisch gevolg had een nieuwe psalmvertaling (hoewel deze nog niet in de mis mag gebruikt worden). Het is uiterst belangrijk, dat de tekorten van de vulgaat door de paus erkend worden (blz. 66). Hiermee heeft Rome zich midden in de moeilijkheden begeven. Dan vindt de schrijver aan de hand van allerlei exegetische vraagstukken de gelegenheid om aan te tonen, dat Rome niet altijd, zoals men meestal denkt, krachtige leiding geeft. „Zo kan men moeilijk zeggen, dat de kerk met de uitspraak van Trente en zijn nadere uitlegging een bijzonder krachtige en duidelijke leiding geeft, maar eerder aanleiding geeft tot het voortduren van allerlei onzekerheden, die grotendeels vermeden konden worden, wanneer op alle terreinen het gezag van de grondtext werd erkend" (blz. 93).

Deze kritische beschouwingen over de kerkelijke leiding in exegeticis bij Rome, leidt als vanzelf tot een bespreking van de „Uitspraken van

de pauselijke bijbelcommissie" (hoofdstuk III). Zo nauwkeurig mogelijk wordt het gezag van de Bijbelcommissie omschreven: deze geeft nimmer definitieve beslissingen maar steeds deskundige voorlichting, die een innerlijk gezag heeft, zodat allen in geweten verplicht zijn zich aan de beslissingen der Commissie te onderwerpen (blz. 101). Via een grondige bespreking van enkele exegetica komt Sevenster weer tot de conclusie: de uitspraken der Bijbelcommissie geven stellig niet altijd krachtige en duidelijke leiding bij het onderzoek (blz. 133): „aperte blunders, gelijk bijv. ten aanzien van het comma Johanneum" kunnen „bedektelijk herroepen worden"). De buitenstaander ergert zich aan de rabbinistisch-juridische terminologie waarmee gewerkt wordt.

In het IVe hoofdstuk over „De exegese" worden enkele exegetische knelpunten besproken, zo o.a. de kwestie van „de broers en zusters" van Jezus. Dit laatste bewijst als concreet voorbeeld „dat de rooms-katholieke exegese door de dogmatische uitspraken van de Kerk gebonden is" (blz. 182). Ook in het laatste hoofdstuk „De vrije Bijbel" is het duidelijk merkbaar, dat de schrijver de spits van zijn betoog legt in de stelling, dat de rotsvaste zekerheden, die velen in Rome veronderstellen, minder vast liggen dan het schijnt (blz. 133 en passim). De rooms-katholieke apologetiek geeft een al te fraai beeld over deze vastigheden: de traditie, een van de zekerheden van Rome, is in werkelijkheid een van haar verlegenheden (blz. 186). Sevenster poneert, en terecht, dat de Schrift de kans moet krijgen om onjuiste interpretaties af te schudden (blz. 223). Hier laat hij ook, evenzeer terecht, een waarschuwend geluid horen tegenover reformatorische stemmen, die pleiten voor de traditie als richtsnoer. Wanneer men het in de Hervormde Kerk aandurft om b.v. een uitspraak te doen over het gravamen van ds. Duetz inzake de Dordtse Leerregels, dan zullen wij nog ruimschoots de gelegenheid krijgen om waarde en onwaarde der kerkelijke overlevering te toetsen.

Dit boek stelt uiterst belangrijke en belangwekkende zaken aan de orde. En, het is van belang, dat op deze wijze een exegeet van het vak in deze discussie meedoet. Wanneer het gesprek tussen Rome en de Reformatie alleen door dogmatici gevoerd wordt, bestaat licht het gevaar, dat de stukken niet op tafel komen, de exegetica, waarin juist de moeilijkheden zo scherp in het daglicht treden. Het belang van dit boek is vooral gelegen in de kritische voorlichting, die het met exegetische adstructie geeft aan die reformatorische theologen, die onder de indruk van een oecumenische romantiek lijden aan vermoeidheidsverschijnselen bij het moeizaam voortschrijdende vrije onderzoek van de Schrift en zodoende onder de bekoring raken van eenheidsmythen. Het is de vraag of het boek indruk maakt op rooms-katholieke exegeten. Het is zeker een bezwaar te noemen, dat de schrijver iets teveel werkt met gegevens, die al weer verouderd zijn: ik denk aan de vele gegevens uit Prov. Deus van 1893, een encycliek met vele kerkelijke geborneerdheden, hoewel dan Sevenster onmiddellijk moet toegestemd worden, dat ook Hum. gen. van 1950 nog spreekt over „giftige vruchten dezer nieuwigheden". Zou Rome nog steeds niet beseffen, dat alleen reeds door deze kerkelijke terminologie vele deuren dicht gaan?

Men kan zich natuurlijk afvragen of het, gezien alles wat groeiende is in de rooms-katholieke bijbelwetenschappen, opportuun is om deze dingen zo ongenadig helder aan de orde te stellen. Wetenschappelijk is er een steeds sterker wordend internationaal contact tussen de beoefenaars der bijbelwetenschappen, met behoud van de wederzijdse „standpunten" in ecclesiasticis. Het is echter een typische functie van de wetenschap om de problemen tijdig en ontijdig aan de orde te stellen. De rooms-katholieke lezer, die misschien onaangenaam getroffen is door dit boek, moge bedenken, dat dit geschrift mede bedoeld is voor inwendig gebruik. De mythe van de „krachtige, kerkelijke leiding" op alle terreinen heeft onder de protestanten zo hier en daar krachtige aanhangers. Ook deze zaak is echter niet zo eenvoudig als men denkt. Ten bewijze daarvan dit boek.

P. A. van Stempvoort

O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956 (J. C. B. Mohr; VII, 84 S. DM. 8).

Wij hebben hier voor ons de door Cullmann in 1955 in Amerika gehouden Hewett Lectures. Bij Delachaux et Niestlé is inmiddels ook de franse vertaling verschenen: *Dieu et César*. Als excurs is er aan toegevoegd het artikel: *Zur neuesten Diskussion uber die Exousiai in Röm. 13, 1* (uit Theol. Zeitschr. 1954, S. 321–336). De auteur bespreekt achtereenvolgens de verhouding van Jezus en de zeloten, de veroordeling van Jezus door de romeinse staat, en de staat bij Paulus en in de Openbaring van Johannes. Gelukkig is zelfs deze kleine verhandeling voorzien o.a. van een tekstenregister, gelijk het behoort. Het is nauwelijks nodig omtrent dit boekje van deze auteur op te merken, dat het helder is. Cullmann spreekt als apologeet tot de „Gebildeten" onder de verachters der theologie, wanneer hij opmerkt, dat de gegevens van het N.T. over de staat wel complex maar niet simpel zijn. Zijn fundamentele stelling luidt: Jezus werd als (vermeende) zeloot door de romeinse staat gekruisigd. Daarom blijft het kruis centraal staan in de christelijke bezinning op de staat. De christelijke gemeente stond even kritisch tegenover het joods-theocratische als tegenover het romeins-totalitaire ideaal. Met joodse zeloten had Jezus in eigen kring te maken (in ieder geval Simon zelotes/kananaios, waarschijnlijk Judas en misschien Petrus en de zonen van Zebedeus). Het feit, dat Jezus zowel zeloten als tollenaren in zijn kring opneemt, tekent zijn standpunt boven de tegenstellingen. Vele texten worden hierdoor duidelijk. Derhalve ligt de nadruk op „zoon des mensen" en niet op „messias" (vgl. het belangrijke artikel van E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn* in: Nov. Test. 1, 1956, 81–102, die terecht tot dezelfde conclusie komt). C. onderstreept als grote lijn: het consequente christelijke „dualisme" tegenover de staat, dat enerzijds de binnen zijn grenzen blijvende staat accepteert, maar anderzijds tegelijkertijd door zijn eschatologische instelling zich bewust kritisch tegenover de staat stelt en de heilige ongehoorzaamheid betracht, wanneer Gods gebod dit eist. Met Lietzmann ziet C. Jezus als door de romeinse staat ter dood gebracht: moreel zijn de joden verantwoordelijk, juridisch de romeinen. Weer blijkt

het Evang. van Joh. het best geïnformeerd. De slotconclusie is: het teken van het kruis en de eschatologie verplichten, de christenheid tot een kritische houding tegenover iedere staat.

Hoewel hier vele bekende zaken aan de orde komen en de nadere fundering vaak ontbreekt, hebben dergelijke glasheldere verhandelingen, die bestemd zijn voor een bredere kring van theologen dan die der vakgenoten alleen, een grote waarde, omdat zij uit het vakgebied enkele belangrijke grote lijnen belichten, die in het grotere verband der theologische encyclopedie tot hun recht moeten komen. Het lijkt mij b.v. voor de dogmatici en ethici van groot belang om van deze studie kennis te nemen. Dergelijke publicaties hebben echter ook hun gevaarlijke kant: b.v. de losse aanduiding op S. 11 over ,,barjona", dat ,,terrorist" zou betekenen, is niet zonder meer duidelijk (Dalman, naar wiens woordenboek C. verwijst, zegt niet meer dan dat ,,barjona" betekent ,,zügelloser Mensch"; Levy evenzo; ik kan in beide woordenboeken geen speciale relatie met de zeloten ontdekken of het moest zijn, dat bij Levy s.v. tussen haakjes achter een persoonsnaam ,,Sikarier" staat ter verklaring van die naam: en deze sikarier was een ,,barjona", hetgeen wij graag aannemen). W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus* 1956 is het met C. eens, dat de romeinse staat Jezus beschouwde als een zeloot (p. 197). Wat betreft de verklaring van 1 Cor. 2:8 stem ik van harte in met C. (in mijn diss. *Eenheid en schisma* 1950, blz. 186 vlg. zijn nog enige argumenten te vinden, die deze exegese ondersteunen en, voor zover mij bekend, nog niet aan de orde zijn gekomen). In de ,,Exkurs" kan men bemerken, dat de discussies in het duitse taalgebied niet altijd op prettige wijze gevoerd worden.

P. A. v. S.

KERKGESCHIEDENIS

A. Sizoo, *Augustinus, Leven en werken.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 352 blz., geb. f 13,75.

Deze uitvoerige levensbeschrijving van Augustinus begroeten wij met ingenomenheid. Zij is in eenvoudige en ook voor niet-theologen begrijpelijke trant geschreven en levert, behalve een blik in de lotgevallen en tijdsomstandigheden van de kerkvader, ook een inzicht in de voornaamste trekken van zijn theologie, voornamelijk naar aanleiding van zijn polemieken met Manichaeërs, Donatisten en Pelagianen. Prof. Sizoo, die al verschillende publicaties over Augustinus op zijn naam heeft staan, geeft door het inlassen van vele citaten uit brieven, preken en tractaten blijk van zijn grote belezenheid in de kerkvader; door deze citaten komen Augustinus' persoonlijkheid en gedachtenwereld de lezer helder voor ogen te staan. Over het algemeen is dit boek van beschrijvende aard. Naast de werken, die meer op Augustinus' theologie ingaan (Noordmans, Polman) of op zijn pastorale praktijk (Van der Meer), en naast de détailstudies die in de laatste tijd in overvloed verschenen zijn (vooral in het jubileumjaar 1954), vormt het een waardig biografisch pendant.

W. F. Dankbaar

JEAN-DANIEL BENOIT, *Calvijn als zielzorger*. Ned. vertaling van A. J. A. Mondt-Lovink. G. F. Callenbach, Nijkerk z.j. (1957), 200 blz., geb. f 12,50.

Deze vertaling van het boek van de Straatsburgse hoogleraar, „Calvin, directeur d'âmes", dat in 1947 verscheen, verschaft de nederlandse lezer de gelegenheid kennis te maken met een zijde van de werkzaamheid van de hervormer, die bij al de discussies over zijn theologie gewoonlijk te veel in de schaduw blijft: zijn pastorale bewogenheid in de omgang met mensen. Met een overvloed van citaten wordt ons hier een beeld getekend van Calvijns vroomheid en ethiek, die innig verweven is met zijn theologische visie en zonder welke de laatste intellectualistisch wordt misverstaan. De auteur heeft de stof geput niet alleen uit talloze brieven, die Calvijn geschreven heeft aan vorsten en aanzienlijken, aan predikanten en geleerden en vele particuliere personen, maar ook uit zijn Institutie, zijn commentaren, verhandelingen en preken. Want bij al zijn arbeid stond aan de hervormer de praktijk van het godsdienstige en zedelijke leven mede voor ogen. Aan mensen in de meest onderscheidene levenssituaties heeft hij zijn adviezen, vermaningen en vertroostingen gegeven. Telkens blijkt dat hij daarbij voortdurend de eer en de trouw Gods voorop stelt en de eis stelt van strikte gehoorzaamheid, standvastigheid en zelfverloochening, al wordt de consequentie dikwijls doorbroken door een lankmoedig begrip voor de moeilijkheden, waarin de geadresseerden zich bevinden. De schrijver wijst er op, dat tal van moderne probleemstellingen in de zielzorg, met name van psychologische aard, aan Calvijn onbekend zijn en terecht zegt dan ook Prof. Smelik – die aan deze vertaling een inleiding deed voorafgaan – dat dit boek geen rechtstreeks antwoord geeft op vragen van de huidige pastorale praktijk. De waarde van het boek is een indirecte, maar niet minder opvoedende: het laat zien hoe de hervormer mensen in hun noden bracht en hield op de weg van het geloof. En dat is een aansporing en een bemoediging beide.

Prof. Benoit heeft de talrijke uitspraken van Calvijn op zielzorgerlijk gebied in een aantal rubrieken bijeengebracht; zo vernemen wij wat de hervormer te zeggen heeft over gebed en bijbellezen, over geduld en moed in de school van het lijden, over geestelijke oefening, beslissingen in het particuliere en het politieke leven, over „mystieke" gemeenschap met Christus en vele andere zaken van dagelijkse levenspraktijk. Dikwijls keren overeenkomstige dingen in verschillend verband terug; de uitvoerige bewijsvoering krijgt daardoor iets gerekts. Ook veroorlooft de schrijver zich dikwijls uitweidingen ter vergelijking met andere franse protestantse schrijvers, die voor ons gevoel niet altijd veel ter zake doen; de vertaalster heeft er trouwens reeds een aantal achterwege gelaten. Bij zijn grote bewondering voor zijn onderwerp, steunend op een brede kennis van Calvijns geschriften, staat de auteur er toch niet kritiekloos tegenover. Slechts zou ik – die bewondering voor Calvijn delende – wat meer gereserveerdheid wensen tegenover diens al te stellige verzekerdheid, dat zijn visie op de Bijbel als bron voor alle theologische en pastorale denken en handelen de enig ware en mogelijke was.

De vertaling is uitnemend, in vloeiend en stijlvol nederlands. Ik trof maar één onjuistheid aan: de Consensus Tigurinus is niet de belijdenis, maar de overeenkomst van Zürich (blz. 151) W. F. D.

ERICH BEYREUTHER, *August Hermann Francke*, 1603–1727, *Zeuge des lebendigen Gottes*, Verlag der Francke-Buchhandlung, Marburg 1956, 246 S., geb. DM. 7,40.

Deze levensbeschrijving van de grote vader van het Piëtisme is zorgvuldig naar de bronnen bewerkt en tevens met warmte geschreven. Men komt diep onder de indruk van deze bewonderenswaardige man: om zijn brandende liefde tot God en de mensen, zijn onwrikbaar geloof, zijn energie en practische zin, zijn vèrziende blik. Ziehier het Piëtisme op zijn best, in tegenstelling tot de bekrompen en angstige orthodoxie van die tijd, welke het dan ook glansrijk overwonnen heeft. Op allerlei gebied was Francke zijn tijd vooruit en heeft hij baanbrekend gewerkt: voor de prediking en het gemeentelijke leven, de christelijk-sociale, pedagogische, missionaire en oecumenische inzichten en arbeid, ook in de wijze waarop hij de overheid de ogen opende voor haar maatschappelijke en culturele verantwoordelijkheid. Naar ik meen is Francke minder aan een zeker wetticisme ontkomen dan de schrijver het doet voorkomen. Wel geeft deze een noodzakelijk correctief op allerlei mistekening en caricaturisering van het Piëtisme, die jarenlang in zwang zijn geweest en nog niet geheel verdwenen en waartoe het latere Piëtisme ook wel aanleiding heeft gegeven. Bij Francke paart zich een diepe vroomheid met een weldadige nuchterheid, waardoor hij in menig opzicht aandoet als een modern mens, die ook in deze tijd met zijn nieuwe vormen van apostolaire bewogenheid nog veel te zeggen heeft. Daarom verdient dit boek de aandacht van allen wie deze apostolaire roeping ter harte gaat. W. F. D.

MARTIN SCHMIDT, *Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe*. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 47 S. DM. 4,80.

Deze kleine studie – Heft 3 der Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde – handelt over een korte episode uit het leven van John Wesley, vóór zijn „grote'' bekering in 1738, waarin hij naar Amerika ging om als zendeling onder de Indianen werkzaam te kunnen zijn (1735–1737). In een brief aan Dr. John Burton schreef hij: „My chief motive, to which all the rest are subordinate, is the hope of saving my own soul. I hope to learn the true sense of the gospel of Christ by preaching it to the heathen''. Gewoonlijk verklaart men dit als een ascetisch motief – op grond van de eerste zin. Schmidt legt echter de nadruk op de tweede zin en komt dan tot de verklaring: Wesley ging uit van de gedachte, „dass Heidenmission der gebotene Weg sei, um den Ursinn des Evangeliums zu erfassen''.

Het verloop van Wesley's – mislukte – poging wordt boeiend verhaald. Twee inleidende hoofdstukken schetsen de zendingsgedachte en zendingsdaad in het tijdperk van het Puritanisme en de R.K. zendingsarbeid onder

de Indianen. In een aanhangsel worden een brief van Zinzendorf aan de Indianenkoning Tomochichi en de bovenvermelde brief van Wesley aan Dr. John Burton afgedrukt. Een interessante detailstudie.

E. Jansen Schoonhoven

John Henry Newman, *Proeve over de ontwikkeling van de geloofswaarheden,* vertaald door Fr. Aurelius Pompen O.F.M., Paul Brand N.V., Bussum 1957, 289 blz.

Na reeds verscheidene werken van Newman in Nederlandse vertaling te hebben bewerkt, biedt Prof. Pompen ons thans een vertaling van Newmans grote historische apologie van het Rooms-Katholicisme naar de editie van 1845 met de toevoegingen en nieuwe indeling van 1878. Newman concipieerde dit werk kort vóór zijn overgang naar de R.K. Kerk. In een inleiding bevestigt hij zijn vroegere herroeping van zijn bestrijdingen dezer kerk en voegt er een postscriptum aan toe, geschreven na zijn overgang, waarin hij zijn geschrift volledig onderwerpt aan haar oordeel. Het is opmerkelijk hoe Newman, reeds als anglicaan, steeds naar veiligheid gezocht heeft en zijn grootste moeilijkheid bestond daarom in de tegenstrijdigheden welke de R.K. Kerk in de loop harer historie te zien gaf. Als apologie tegenover haar bestrijders, voornamelijk Anglicaanse, maar meer nog uit eigen behoefte naar historische vastheid, schrijft hij, juist op het ogenblik dat hij op het punt staat zich aan het Rooms-Katholicisme gewonnen te geven, deze wat men zou kunnen noemen kerkelijke geschiedenisfilosofie. Het leidend beginsel, waardoor hij alle veranderingen in de leer en praktijken der kerk weet op te vangen is voor hem het begrip ontwikkeling. Ten einde dat van het begrip ontaarding te onderscheiden stelt hij zeven kenmerken op waaraan de R.K. Kerk moet voldoen en naar zijn mening ook inderdaad voldoet: behoud van het oorspronkelijke type, continuïteit van de grondbeginselen, assimileervermogen, logische samenhang, vroegtijdige aanduiding van de latere ontwikkeling, conserverende werking op eigen verleden, steeds terugkerende vitaliteit. Deze kenmerken past hij vervolgens op allerlei aspecten van leer en leven der kerk in verschillende tijdperken toe en alles valt uit ten gunste van een legitieme en gestadige ontwikkeling. Het spreekt vanzelf, dat dit alles voor Newman alleen mogelijk is, doordat hij apriori aan geschiedenis en traditie een gelijkwaardige (en eigenlijk een hogere) autoriteit toekent als aan de Heilige Schrift. Ook doordat hij geopenbaarde waarheid Gods – die niet kan veranderen – vereenzelvigt met historische werkelijkheid der kerk. Het geschrift is uitstekend geschikt om Newmans gedachtengangen te leren kennen en is kenmerkend voor zijn opvatting der kerkgeschiedenis en zijn onderworpenheid aan Rome's „ontwikkeling”.

W. F. D.

ETHIEK

Hendrik van Oyen, *Liebe und Ehe.* Evangelische Ethik II, Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel (1957). 393 S., Kart. frs. 14.— DM. 13,50. Leinen frs. 18.65, DM. 18,—.

Een boek van rijke inhoud, getuigend van grote belezenheid en zake-

lijke kennis. Van Oyen moraliseert niet, hij schrijft niet voor, maar gaat in op de noden en conflicten van de moderne mens. Hij ziet de werkelijkheid, de mens zoals hij *is* in het feitelijke, praktische leven. Deze mens wil hij begrijpen en, niets bedekkend, worden ook de sexuele vragen in en buiten het huwelijk met grote openheid besproken. Terwijl hij hem onder het licht van het Evangelie stelt blijft zijn oordeel mild.

Het is typisch een boek van en voor deze tijd, die op het gebied van liefde en huwelijk zo weinig houvast biedt. Toch vraag ik me af: welke lezers heeft v. Oyen op 't oog? Is zijn boek geschreven voor gemeenteleden, die met de huwelijksproblemen worstelen òf voor predikanten en leiders, die daarbij adviseren moeten, òf voor zijn studenten?

Er staan prachtige hoofdstukken in – 't is verleidelijk hier enige pagina's te citeren –, die op ieder lezer verheffend zullen werken, maar van andere gedeelten (b.v. over Zivilehe und Trauung) zal dit bezwaarlijk gezegd kunnen worden. De toon van de onderscheiden hoofdstukken is dan ook zeer verschillend. Ik krijg de indruk, dat dit werk bij stukken en beetjes geschreven is. Vandaar ook de vele herhalingen soms met bijna dezelfde woorden. Het boek had stellig korter kunnen zijn, vooral als men bedenkt, dat dit het tweede deel van de Evang. Ethik is en er nog heel wat volgen moet.

In de mij toegemeten ruimte kan ik onmogelijk een indruk van de hoofdlijnen en de veelheid der behandelde kwesties geven. Daarom slechts dit. Deel I (13–109) tekent ons de „Evangelische Richtlinien"; deel II (113–241) „Phänomene des Geschlechtlichen und die Liebe"; deel III (245–387) „Ehe unter Gesetz und Gnade". Ten slotte vindt men pag. 388–393 een uitvoerig register op het behandelde. Uit deze indeling blijkt reeds welk een grote plaats het lichamelijke inneemt. „Die Ehe ist vor allem eine geistig-personale Bindung, in die auch die physische Geschlechtsgemeinschaft mit aufgenommen ist. Sie ist nicht zuerst Coitus, sondern erst Partnerschaft, und dann Coitus" (270). Er wordt gesproken over erotische vreugde „in der umfassenden Ganzheit seines leiblich-seelisch-geistigen Seins" (252). Het lichamelijke krijgt het volle pond. Dit valt mij in 't bijzonder op, waar over de naaktheid gesproken wordt. Ik verwijs naar pag. 135 en op pag. 140 lees ik: „Nur in der liebenden Begegnung der Geschlechter enthüllt sich die Nacktheit als ein Sich-einander-Schenken, *ganz wie man ist*" (curs. v. O.). Wel worden op deze bladzijden ook Schamhaftigkeit en Scham genoemd, maar er is m.i. ook – en deze is iets anders – kuisheid. Op pag. 354 wordt wel gesproken van een „keusche Ehe", doch in geheel andere zin als ik hierboven bedoel. In het register zoek ik vergeefs „kuisheid", en niet enkel hier maar ook op meer plaatsen in verband met het sexuele had ik deze in een Evang. Ethik naar voren gebracht willen zien.

Tenslotte: zou het bij ons in Holland ingang vinden om bij de huwelijkswijding ook het Heilig Avondmaal te nuttigen? (cf. 329/30 en 332).

Deze opmerkingen doen er niets van af, dat Van Oyen ons weer een belangrijk boek heeft geschonken. W. LEENDERTZ

OECUMENICA

J. F. Lescrauwaet, *De liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief.* Bussum 1957, 257 blz., f 8,90.

Het is een voorrecht de titel van dit vlot geschreven nijmeegs proefschrift over dit onderwerp hier aan te kondigen, de jonge doctor een gelukwens aan te bieden en hem van harte te danken voor de keus van zijn stof.

Pater Lescrauwaet bewerkte bekende beschrijvingen van de Hervormde eredienst. Het zal hem niet moeilijk gevallen zijn deze te verzamelen en door te nemen; anderen hebben het vóór hem reeds zorgvuldig gedaan. Meer moeite heeft het hem gekost zich als niet-Hervormd man in de eigen stijl en stemming van de Hervormde dienst in te leven. Hoe hij dat gedaan heeft, blijkt terloops op blz. 220. Mijn hoofdindruk is, dat hij de Hervormde liturgie bestudeerd en beoordeeld heeft met behulp van de bril en de loupe van Hervormde schrijvers. Eerste eis van wetenschappelijk onderzoek is de verschijningsvormen van het leven, ook het geestelijk leven, zelf waarnemen. Wie eerst alle aandacht geeft aan de schrijvers òver de eredienst, komt aan de eredienst zelf te laat toe. Dit proefschrift wil een fenomenologische studie zijn; aldus de ondertitel; het is het niet geworden. Pater L. had Hervormde gemeenteleden zelf aan het woord moeten laten komen. Hij had op een zondag tussen hen in in de kerk moeten gaan zitten. Hij had de dienst in een strafgevangenis, in een gijzelaarskamp, in een sanatorium moeten bijwonen, een dienst met studenten of op 1 mei, een bidstond vlak voor de bevrijding of een overvolle Kerstnachtdienst, een avondgebed of een avondmaalsviering bij een zieke of een dienst bij de begrafenis van een jong lidmaat. Daar leeft de eredienst. Wie in die ongemeen boeiende stof onderduikt, kan fors en fris persoonlijk schrijven.

Ik respecteer de weg, die deze jonge doctor insloeg, al betreur ik 't, dat hij ook allerlei oversloeg. Ik mis b.v. dat juweeltje van prof. dr. W. J. Aalders, ,,Het avondmaal'', onlangs herdrukt, van W. Th. Boissevain ,,De actie van en tegen Rome'' (Leiden 1924), van H. T. Oberman een opstel uit 1924, de jaargangen van ,,De Schatkamer'' (1906–1932), de naam van prof. dr. J. de Zwaan. Belangrijk materiaal bieden de stellingen in proefschriften van deze eeuw, gegevens uit notulenboeken en kerkbladen, discussies op predikantenvergaderingen en disputen, de colleges voor predikanten en oud-alumni, de arbeid van het Hervormd Convent in Leiden (rond 1934) en zo veel meer.

De poging van dr. Lescrauwaet de uitdrukking ex opere operato veilig te stellen heeft mij niet kunnen overtuigen, omdat hij op blz. 176/140 het geloof een constituerende en op blz. 125 een mede-constituerende factor noemt. Daar blijft de schoen knellen.

Nergens vertelt de schrijver ons wat Rome gedaan heeft om de liefde voor de oud-kerkelijke eredienst bij de mensen der Hervorming aan te wakkeren. Van deze missie merkte ik nooit iets.

Heeft de liturgische beweging de kloof tussen Rome en de Hervorming

overbrugd? Geenszins. In zijn slotbeschouwing geeft dr. L. twee conclusies: *a.* de liturgische beweging is niet vergeefs geweest; de leerdienst is verrijkt; *b.* de leerdienst is geen eredienst geworden. De avondmaalsopvatting van het ontwerp-dienstboek der Hervormde Kerk komt „geen stap nader tot de geloofsovertuiging der Katholieke Kerk" (blz. 219). Dat zou ook niet kunnen. Rome en de Reformatie blijven elkaars antipoden op het punt van de verhouding tussen Schrift, Geest en Kerk. Bij de Reformatie is de uitleg van de Schrift altijd gebonden aan en alleen mogelijk door en dank zij de Heilige Geest. Bij Rome beschikt het kerkelijk leergezag over alle volmachten om de Bijbel uit te leggen. In de praktijk heeft het katholicisme de volgorde in het credo gewijzigd en altijd eerst de kerk en dan pas de Geest genoemd (vergelijk blz. 218).

De allerbelangrijkste aantekening in dit boek staat m.i. op blz. 226. Deze noot behelst een schuldbelijdenis en een vermaan van de schrijver aan zijn eigen kerk. Hij erkent, dat er rond de eredienst van het katholicisme een ondoorzichtig gordijn hangt. Het weefsel van dit gordijn stamt uit een voorbijgegane cultuurperiode. De taal, die achter dit gordijn gesproken wordt, kunnen slechts enkele ingewijden verstaan. De celebrant in deze dienst is degene, die alles doet. De parochie is passief. Routine en haast zijn ontbindende factoren. Als al dit klimop de openbare eredienst zó overwoekerd heeft, heeft en houdt de liturgische beweging een schone taak.

Bij een volgende publicatie bestede dr. Lescrauwaet meer aandacht aan familienamen en voorletters van schrijvers. Het is niet Bankhuizen van den Brink (blz. 36/88) en niet Haijema (106/7). Het is J. J. Stam, G. F. Haspel, W. Th. Boissevain, C. J. de Vogel enz. Heel storend is Liturigsche (132), Iraëlitisch (134/100), trationele (175), predianten (55). Zij de naam der Heren geloofd (88) enz. W. H. BEEKENKAMP

THIJS BOOY, *Een stille omwenteling.* U.M. W. ten Have, Amsterdam 1956.

Dr. H. B. VISSER, *Geef rekenschap.* Een verantwoording in verband met mijn overgang tot de Rooms Katholieke Kerk. Het Spectrum, Utrecht 1954.

Een wereld ging onder...

Twee geschriften uit gereformeerde kring. Het eerste vertelt waarom schrijver, ondanks aarzeling en aanvechting, gereformeerd bleef. Het tweede verhaalt een overgang naar de Rooms Katholieke Kerk aan de vooravond van een 25-jarige ambtsvervulling als predikant. Uit beide boeken blijkt een sterke, zij het negatieve, binding met de kerk van moeder en vader. Thijs Booy blijft aan de kerk van moeder verbonden, ondanks het feit dat hij in deze kerken het moederlijk element smartelijk heeft gemist.

Dr. Visser beweegt zich z.i. in de lijn der vaderen, nl. gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift. Daarom heeft hij de Gereformeerde kerken vaarwel gezegd, al bewaart hij aan deze kerken zeer goede herinneringen. Beide boeken getuigen zo ieder naar eigen wijs van het goede leven in deze

kerken. Zij zijn waardevol als documents humains, zowel door wat geschreven werd als door hetgeen achterwege bleef.

Thijs Booy schrijft op de hem eigen, enigszins omslachtige wijze. Stijl en woordkeus zijn sterk persoonlijk gekleurd. Zijn boek zou daardoor ongewild de indruk kunnen wekken dat in de gereformeerde kerken het geloofsmotief schuil gaat achter zede en moraal.

Voor Dr. Vissers boek geldt het tegenovergestelde. Hier is grote soberheid in de vermelding van eigen moeilijkheden en persoonlijke strijd. Deze laten zich wel vermoeden. Het is niet gewaagd te veronderstellen, dat *de* moeilijkheid gezeten heeft in de waardering der werken en de mogelijke uitboeting van zonden naar de dood.

Voor beide boeken geldt: Een vorige wereld is ten onder gegaan in 1944.

De negentiende eeuw betekende voor elke gereformeerde het verhaal der wondere uitredding Gods. Ongedacht kwam het calvinisme tot nieuwe bloei. Het wonder der kerkhervorming werd opnieuw beleefd. Dit alles was Gods eigen werk en dit geschenk moest zuiver bewaard blijven.

Samenwerking met anderen (zelfs in de eigen christelijke kring) geschiedde slechts voor zover het werkelijk niet anders kon en bij voorkeur indien het eigen stempel op deze samenwerking kon worden gedrukt. Men denke in dit verband aan de lijdensgang der versplintering bij het christelijk onderwijs. Kennisname van hetgeen buiten de eigen kring plaats vond geschiedde meestal voor zover de zwakke punten der anderen konden worden aangewezen. Men leefde in een eigen wereld en in deze wereld was men zichzelf genoeg. Het was voor buitenstaanders vrij gemakkelijk de eigen gerechtigheid in gereformeerde kring te kritiseren. Deze kritiek onderstreepte tegelijkertijd de bewondering voor veel geloofstrouw. Het is nu voor buitenstaanders nog gemakkelijker het falen dezer reformatiepoging in het licht te stellen. Maar deze duiding raakt slechts ten dele de grootsheid waarmede Afscheiding en Doleantie het volk der kleine luyden hebben kunnen bezielen. Wel moet worden gezegd, dat het hautain negeren van hervormd verweer zich in 1944 gewroken heeft. Dit verweer kon aanvankelijk niet anders dan zwak zijn, maar het werd al sterker en sterker. De waarschuwingen na 1926 lieten aan duidelijkheid niets te wensen over. Maar men bleef in de eigen wereld leven en vierde in 1933 en 1936 feest op een wijze, die de buitenstaander bedroefde en irriteerde. Zo is te begrijpen hoe ongedacht en onverwacht voor gereformeerd gevoel een wereld ten onder ging op de dag, toen Schilders uittocht in de hongerwinter van 1944 begon. De verslagenheid hierover heeft bij Thijs Booy geleid tot een oecumenische bekering. Zijn ziel verlangt naar een hereniging met de Hervormde Kerk. Gevraagd mag worden of hij het eigen karakter dezer kerk als oecumenisch-reformatorische geloofs-, leef- en werkgemeenschap reeds voldoende verstaat. Maar hij wil zich hiertoe inleven. En dat is winst.

Het boek van collega Visser maakt duidelijk hoezeer dit voor elke gereformeerde nodig is. Dit is nl. nog vanuit de vroegere levensvreemde instelling geschreven. In de inleiding wordt gladweg medegedeeld, dat de Gereformeerde kerken de gedachte der reformatie het meest zuiver ver-

kondigen. Kennisname van anderer mening is dus onnodig. Aan de hand van gereformeerde confessie en uitleg van enkele gereformeerde voormannen wordt het rooms katholieke gelijk bewezen. Elke niet-fundamentalistische schriftlectuur is geloofsverzwakking. De Hervormde Kerk en de oecumene zijn onbekende gebieden. De plaats der belijdenis in een belijdende kerk blijft onbesproken. Zelfs gezaghebbende rooms katholieke litteratuur bleef onvermeld, want ongelezen. Hier is geen kritiek mogelijk. Men kan een dergelijk welwillend geschrift alleen lezen om te begrijpen hoe rooms katholieke credenda, met name de Marialeer, op gereformeerden aantrekkingskracht kunnen uitoefenen. M. A. Krop

PRAKTISCHE THEOLOGIE

A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek,* deel IV. Boekencentrum, Den Haag 1956. Ing. f 4,50.

Hetgeen ik bij de bespreking van de vorige deeltjes van de Kanttekeningen schreef (jrg. 11 afl. 1) blijft ook nu gelden: Naar het ons voorkomt heeft dr. L. baanbrekend werk verricht; de kerk kan dit niet genoeg waarderen. Het is daarom te betreuren, dat blijkens mededeling van de schr. het vijfde en laatste deeltje wegens andere werkzaamheden, voorlopig nog niet geschreven kan worden.

Ook in dit boekje, dat behandelt: de openbare belijdenis, opzicht en tucht, ambt en bediening, vinden wij weer talloze belangwekkende opmerkingen en historische toelichtingen. Op deze manier wordt nu dan toch in een grote lacune voorzien. Dr. L. is bijzonder goed geïnformeerd en dat kunnen wij niet van velen zeggen.

Het wordt langzamerhand een gemeenplaats te zeggen, dat in de liturgie de hele dogmatiek aan de orde komt. De schr. herinnert er ook weer aan in zijn woord vooraf. Ons respect dus voor hem, die deze moeilijkheid niet uit de weg gaat; maar anderzijds dwingt dit de liturgische arbeid tot een bepaalde methodiek. Zo ergens, dan geldt het hier toch wel om met de uiterste zorgvuldigheid, eenvoud en zelfbeperking te werk te gaan. Het gaat om niet minder dan om de vraag: hoe presenteert de kerk zich duidelijk naar buiten en naar binnen, zonder dat men vanwege de bomen het bos niet meer kan zien? Immers hier ligt de verzoeking op de loer om alles te willen zeggen, en dan nog zo goed mogelijk. Wanneer men aan dit verlangen toegeeft, betekent dat de dood voor de zeggingskracht der liturgie en zijn wij aan het einde verder van huis dan aan het begin. Dr. L. citeert ergens met instemming (94) een woord van dr. Noordmans over het gevaar van het historisch onderzoek: (deze citeert dan Newman), ...dat iemand ophoudt een Protestant te zijn, als zijn belangstelling in kerkelijke historiën een bepaalde graad bereikt..."

Van dr. L. behoeven wij naar mijn indruk niet te verwachten, dat hij de roomse kant opgaat, maar men kan ook op andere manier het protestantisme in zijn huidige werfkracht schaden door het in zijn zeggingswijzen zo traditioneel te belasten, dat het de aansluiting op de eigen tijd niet kan vinden. Men heeft dan de dogmatiek in de liturgie ingeschoven

en deze verintellectualiseerd. Nu ben ik van mening, dat aan dr. L. en ook aan de arbeid van de commissie van het Dienstboek dit gevaar te weinig voor ogen heeft gestaan. En in de Kanttekeningen betreur ik het gemis aan discussie over deze fundamentele aanpak. Er zou dus in het werk van dr. L. meer principiële lijn zichtbaar moeten zijn. De schr. heeft het wel echt bij kanttekeningen gelaten, en is te nauw op de voet de arbeid der commissie gevolgd. Daardoor hebben wij nog steeds niet het zo dringend gewenste perspectief op de liturgie in de Nederlands Hervormde Kerk gekregen. Dit tekort springt bij de lezing van de K. herhaaldelijk naar voren. Men vraagt zich bijvoorbeeld af, als dr. L. een kort en krachtig pleidooi voert voor het afleggen van de belijdenis op jeugdige leeftijd (reeds op 16 of 17 jaar), waarom hij dan geen woord wijdt aan de diepgrijpende psychologische implicaties, die hiermede annex zijn, en die met name in Duitsland en Zwitserland pijnlijk gevoeld worden. Een ander voorbeeld kan men aanvoeren bij de opmerkingen ten aanzien van Calvijn, die geen formulier geeft van uitsluiting en wederopneming, en evenmin voor de bevestiging van ambtsdragers. Waar onze kerk nog in zovele onzekerheden ten aanzien van de ambtsvraag verkeert, ligt in de gedragslijn van Calvijn (die wel degelijk een kerkelijke bevestiging kende) veel zinvols. Intussen worden wij bezig gehouden met vele bladzijden vertoog over de ambten, waar wij op onze beurt weer kanttekeningen bij kunnen plaatsen. Het betoog over het verschil tussen ambten en bedieningen vinden wij verward en men kan daar diametrale conclusies ten opzichte van de gelaakte wensen der godsdienstonderwijzers uit opstellen. Immers als de Heilige Geest een eigen weg mag gaan buiten het gevestigde ambt – zoals schr. toegeeft –, waarom staat dan die bediening niet tegenover de gemeente, en het ambt wel?

De verlegenheid, die schr. aanduidt, inzake het tekort schieten van richtlijnen uit de Heilige Schrift (zo b.v. bij de handoplegging: uit het Nieuwe Testament kan zowel het pro als het contra worden verdedigd: blz. 117; en bij de bediening der sacramenten door alleen de ambtsdragers: Het afdoende Schriftbewijs ontbreekt: blz. 119 noot) roept problemen op, die de schr. onvoldoende aandacht geeft. Men kan de verantwoordelijkheid voor dit feit niet aan dr. L. verwijten, maar de liturgie staat en valt met een open onbevooroordeelde benadering van de vraag: heeft de liturgie, en op ander terrein de kerkorde, een schriftuurlijke of een praktisch-historische grondslag? Het doet dan onbevredigend aan, als deze fundamentele aangelegenheid in een voetnoot wordt genoemd, naar aanleiding van een opmerking van dr. J. Koopmans, die van mening is, dat *vooral op overweging van praktische aard de bediening van de sacramenten (en de geregelde prediking) door de predikant worden vervuld* (119 noot). Wie het werk van dr. L. aandachtig leest, zal op allerlei punten onverwachte elementen vinden: de gereformeerde bisschop op blz. 108, pleidooien voor congregationalisme (115), voor de 19-eeuwse belijdenisvraag: er zit meer orthodoxie in de negentiende eeuw dan men waar wil hebben (27), het waarheidsmoment van het piëtisme (27), het Apostolicum is geen garantie, dat de fundamenten der kerk niet worden aangetast (30), de hoge waardering voor de ouderling (116, 118), die alle stuk

voor stuk om nadere toelichting vragen. Dit geeft ons aanleiding om in onze laatste opmerking nog weer te verwijzen naar het begin: deze liturgische studies zijn niet af; zij kunnen het ook niet zijn, gegeven nu eenmaal de kerkelijke situatie. Maar zij bewijzen telkens opnieuw hoe belangwekkend en bepalend de liturgische bezinning in een levende kerk is. Het is zeer moeilijk om een juiste verhouding tussen verleden en heden te vinden. Dat de schr. en de commissie van het Dienstboek in Ontwerp dus niet steeds geslaagd zijn, valt hun niet al te zwaar aan te rekenen. Wij zijn het met dr. Lekkerkerker eens als hij schrijft (99): er moet gewaakt worden voor een systematisering, die het voortgaand gesprek gewelddadig zou onderdrukken. A. Faber

A. de Wilde, *De Bijbel dat moeilijke boek.* Van Gorcum en Co., Assen 1956, 104 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,90.

In bovenstaand geschrift bedoelt de schrijver het bijbels getuigenis hoorbaar te maken voor de mens van deze tijd. De historische verwortelling van het bijbels denken enerzijds en de actuele zin van de bijbelse geloofsuitingen anderzijds worden toegelicht aan de hand van 22 hoofdstukjes, die spreken over God, wereldbeeld, wonderen, offer en verzoening, de geschiedenis, Jezus, Christus, Doop, Avondmaal en vele andere onderwerpen. Dr. de Wilde weet moeilijke vragen op een zeer verhelderende manier te behandelen, het boekje boeit van het begin tot het einde. Eenvoudige voorbeelden ondersteunen de tekst op een zeer plezierige wijze, een enkele keer is de toon daarbij wat al te gemoedelijk of een zegswijze minder gelukkig (gaat het helemaal aan om Jacobus huis-, tuin- en keukentheologie te verwijten?). Daartegenover staan bijzonder aardige opmerkingen, b.v. in verband met het annus domini, dat ieder, die een brief dateert, onbewust en misschien ongewild een kleine hulde aan Jezus van Nazareth bewijst (60) of de opmerking over de geestesgaven en een nieuw psychisch belevingsgebied, waarvan de experimentelen een teken zijn (73). Dr. de Wilde gaat geen moeilijke vragen uit de weg, maar is nog al eens apodictisch in de oplossingen, die hij geeft. Honoreert men werkelijk de dodenopwekkingen in het evangelie door ze tot gevallen van katalepsie te verklaren (49)? Is het hemelvaartsgebeuren werkelijk recht gedaan met de opmerking op blz. 26: „b.v. met de hemelvaart van Jezus heeft men ongetwijfeld willen uitdrukken, dat de verheerlijkte gestalte van Jezus een drager is van goddelijke energie in de mensheid?" De onderscheiding van kern en schaal (9) levert toch wel moeilijkheden op, met of zonder Bultmann!

Deze bedenkingen nemen niet weg, dat ik veel waardering voor dit boekje heb. Het hoofdstukje over het Avondmaal acht ik een voorbeeld van verhelderend spreken over een integrerend bestanddeel van de bijbelse geloofsschat. Er zit iets in de suggestie om de bijbelboeken in een nieuwe uitgave meer chronologisch te rangschikken (57), maar ik zie het er niet van komen. A. Dronkers

A. A. VAN RULER, *De meeste van deze is de liefde*. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1957, 174 blz., geb. f 5,90.

Het betekent een enorme verrijking voor de geest om met deze bundel meditaties van Prof. van Ruler kennis te maken. Wat een overvloed van gedachten in dit boordevolle boek, dat een uitlegging bedoelt te zijn van het hoofdstuk der christelijke liefde, 1 Corinthe 13. Wordt de meditatie als gestalte van het theologisch denken wel niet eens onderschat? Ook vele nederlandse theologen (om de Jonker's, Korff, Miskotte en Noordmans alleen maar te noemen) hebben in hun overdenkingen vaak het beste van hun geest gegeven. Prof. van Ruler blijkt ook met deze meditaties een uitgesproken theologische bedoeling te hebben. Hij zegt in zijn woord vooraf: ,,Want als iets duidelijk is, dan dit: dat in de tegenwoordige tijd de mens in zijn doorgronding van het zijn en de christen in zijn getuigenis aangaande het evangelie niet uitkomen zonder een stevige dosis mystiek. In de mystiek kunnen zij bovendien elkaar misschien weer vinden. Het evangelie en de cultuur, het geloof en het mens-zijn zijn van oudsher vooral, althans ten diepste, op de wijze van de mystiek verbonden en verenigd geweest."

Het gevaar is er, dunkt mij, voor degene, die met zulk een vooropgezette bedoeling gaat schrijven, dat hij de dingen weleens in een keurslijf dwingt. Alleen reeds de kopjes (ware vondsten!), waarmee de 25 hoofdstukjes van deze theologie der liefde zijn voorzien, zijn zo uitgebalanceerd, dat men het gevoel heeft in de ban van één visie te zijn, waarvan men zich ternauwernood meer zal kunnen losmaken. Voor mij is dit boek rijker vanwege zijn pneumatologische dan vanwege zijn christologische perspectieven. Deze laatste ontbreken uiteraard niet, maar zij treden toch niet op de voorgrond. Hier en daar plaatste ik bescheiden voor mijzelf soms een vraagteken. Worden evangelie en cultuur, openbaring en mens-zijn niet wat al te gemakkelijk naast elkaar gezet? En dreigt in het met God mee denken en het met God mee liefhebben, waarvan nogal eens sprake is, niet ergens een grensoverschrijding? Tekenend acht ik deze zin: ,,De gehele werkelijkheid krijgt (daardoor) iets van het spel, het raadselspel, het gezelschapsspel, dat God met ons speelt. Hij stelt ons midden in zijn raadselspreuken. Zij hebben een volle verrassende zin. Maar daar zijn wij nog niet achter." (155)

Dit boek is niet alleen een model van helder en bewogen denken, maar monumentaal ook door zijn wezenlijke eenvoud. Waardoor het ook vele niet theologische lezers boeien en verrijken zal. Het vignet van de druiventros op het bandje van de verzorgde uitgave is meer dan toevallig.

A. D.

H. MAHIEU, *Vorming tot nederigheid*. Uitg. Beyaert, Brugge 1956, 42 fr.

Dit posthuum uitgegeven werkje wordt door iemand aldus ingeleid: ,,Dit boek is de zwanezang van de verheven priesterfiguur die gedurende meer dan een halve eeuw statig en speels het sieraad van Brugge's omheinde hoven is geweest."

Het is half theologische-, half devotionele-, lectuur voor priesters en kloosterlingen. Het spreekt eerst over de nederigheid, dan over de practische beoefening van de nederigheid, om te eindigen met enkele voorbeelden en toepassingen.

Voor ons protestanten is er veel in dat moeilijk te waarderen valt. De stijl is vaak barok, b.v.: ,,Hier is stellig de heldere leer van de Engelachtige leraar, bondig voorgesteld, onze volle aandacht waard." Dit volgt dan op een van de zeer vele citaten, ditmaal van Thomas. De indeling is te weinig systematisch. De structuur is onduidelijk: niet ècht practisch, niet ècht psychologisch, niet ècht theologisch; van alles een beetje en door elkaar. De inhoud is scholastisch vroom.

Eventjes boeiend vond ik het gemaakte onderscheid tussen de ascetische methode: de nederige Christus navolgen in werken, – en de mystieke methode: zich met de nederige Christus omkleden (blz. 47). Hiermede zal wel verband houden een soortgelijk onderscheid (in omgekeerde volgorde) dat later, in navolging van Thomas, wordt gemaakt tussen de twee wegen waarlangs een mens tot de nederigheid zou kunnen komen: ,,ten eerste en voornamelijk door de gave van de genade; in dit opzicht komt het inwendige vóór het uitwendige. Ten tweede door de menselijke ijver, waardoor de mens eerst het uitwendige in beheersing houdt en daarna er toe komt de inwendige wortel uit te roeien" (blz. 63). Dergelijke lijnen worden echter niet doorgetrokken, blijven vluchtige krabbels. Het boek begint en eindigt met Maria.

Een zekere nederigheid ademt wel uit deze bladzijden. Het lijkt gebrek aan nederigheid om dan toch critiek te hebben op zulk een geschrift.

P. J. Roscam Abbing

Wayne E. Oates, *Religious Factors in mental Illness*, George Allen & Unwin, London, 1957, prijs 16 shilling, 239 blz.

Dr. Oates, de schrijver van dit boeiende en belangrijke boek, is ,,Professor of Psychology and Pastoral Care at Southern Baptist Theological Seminary". Hij heeft ook colleges gegeven aan Union Theological Seminary in New York. Hij heeft zich met dit boek een drievoudig doel gesteld. 1. to interpret the religion of the mentally ill as nearly as possible from the patients point of view; 2. to provide through such an interpretation another basis of communication between ministers, psychiatrists, and social workers in their work together in understanding and ministering to the mentally ill; and 3. to contribute to the psychological understanding of religion itself."

Een overzicht van de titels van de hoofdstukken toont in welke richting de schrijver denkt: 1. ,,The hindering and helping Power of Religion". 2. ,,Self-deception and Self-encounter in the Religion of the mentally Ill". 3. ,,Religious Culture in the Making and Breaking of Personality". 4. ,,Some Differences between healthy and unhealthy Religion". 5. ,,Interpersonal Relatedness and Religious Experience". 6. ,,The positive Work of Religion in the Therapy of mental Illness". 7. ,,The Psychia-

trists Approach to religious Experience in mentally ill Patients". 8. „Therapeutic Problems in Relation to the Religion of the mentally Ill". In een Appendix vinden wij dan nog een interessant overzicht van de „Standards for Clinical Pastoral Education adopted by the National Conference on Clinical Pastoral Training, October 1, 1952".

Ik heb dit boek met belangstelling gelezen. Het is een verstandig boek, misschien naar onze Europese smaak theoretisch niet altijd voldoende scherp, doch in een heel goede zin praktisch. Het geeft een goed inzicht in de litteratuur en vorderingen op dit terrein in Amerika, waarop wij hier duidelijk ver achter zijn. Het verschaft ons een goed beeld van de verhouding van pastoraal werk en psycho-therapie in het land, waar allerlei weerstanden, die hier voorkomen, niet bestaan, doch waar de situatie toch ook niet altijd opgehelderd of ideaal is. Daar de schrijver uit een rijke ervaring schrijft, treft men in dit boek verschillende verstandige opmerkingen aan, zo b.v. over het ambt, over de positieve betekenis van de godsdienstige gemeenschap, over pastorale specialisatie enz. Mijn bezwaren zijn, dat hij werkt zonder een duidelijk gegeven beeld van de godsdienstige ontwikkeling, zonder voldoende afgrenzing van de verschillende ziektebeelden (overigens in U.S.A. met zijn dynamisch ziektebegrip wel begrijpelijk) en met iets te veel neiging om de bijbel en de moderne psycho-therapeutische inzichten met elkaar te verbinden.

Een specimen van de Amerikaanse litteratuur op dit gebied, dat ik graag aanbeveel. H. FABER

J. H. VAN DEN BERG, *Metabletica*. G. F. Callenbach, Nijkerk, 1956, prijs f 14,50, 250 blz.

Het nieuwe boek van Prof. van den Berg heeft in allerlei kringen de aandacht getrokken, doch heeft in de wetenschappelijke pers geen gunstig onthaal gehad. Deze feiten geven een indruk van de kwaliteiten en tekorten van deze studie. De schrijver is een levend mens en een scherp opmerker. Hij behandelt een aantal problemen, waar mensen van de tegenwoordige tijd mee zitten en waarbij zij zich door de psychologie in de steek gelaten voelen. Hij volgt ook een methode, die hem zeer critisch over de empirische psychologie doet spreken, en hij roert hier bij zijn lezers, die worstelen met een ambivalente houding ten aanzien van de tests en de psycho-analyse, gevoelige snaren aan. Verklaarbaar is dus de aandacht, die het boek getrokken heeft, zeker.

De vraag is, of de critiek, die van de kant van zijn vakgenoten is uitgebracht, gerechtvaardigd is. Hier moet ik zeggen, dat ik veler critische houding kan begrijpen. Het boek lijdt aan een methodische onklaarheid, snelle conclusies en autoritaire uitspraken, die de originele gedachten, welke het ook bevat, niet tot hun recht laten komen.

Het grote probleem, dat het boek ons stelt, is in hoeverre een phaenomenologische psychologie van deze allure (dus niet die van Jaspers), in dit boek merkwaardig genoeg historische psychologie genoemd, aan het werk van de psychologie een positieve bijdrage kan leveren. Op een discussie over de draagwijdte van deze methode, waartoe hij reeds meer-

malen is uitgenodigd, gaat de schrijver ook hier niet in, waarvan het gevolg is, dat wij – methodisch gezien – in een ondoorzichtig soms wel eens potsierlijk ,,landschap'' (om een term van Van den Berg zelf over te nemen) terecht komen.

Ongetwijfeld heeft hij gelijk met zijn observaties van de vertraagde adolescentie, maar Prof. Strasser heeft er in ,,Ter Elfder Ure'' zeer juist op gewezen, hoe aanvechtbaar historisch zijn visie op de plaats van het kind in onze cultuur is, die hij hierbij in het geding brengt. Zo heeft hij ook gelijk, dat in de neurose een sociale factor een grote rol speelt, maar het nu zo te stellen, dat de neurose een verschijnsel uit de XIXde-eeuwse samenleving is, zodat wij Freud binnenkort bij wijze van spreken alleen nog maar in de gruwelkamer van Madame Tussaud zullen tegenkomen, is op grond van historisch onderzoek ook zeer twijfelachtig. Dit zijn de twee hoofdstellingen van het boek. In ,,Vox Theologica'' heeft Dr. Sperna Weiland voorgesteld het hoofdstuk over ,,Het Wonder'', waar de schrijver zich op theologisch terrein waagt, met de mantel der liefde te bedekken. Ik geloof, dat hij hiermede te kort doet aan de scherpzinnigheid, waarmede de schrijver hier een grondgedachte van zijn psychologie op dit gebied toepast, maar zijn opmerking toont wel, hoe aanvechtbaar de teneur van deze studie is: namelijk zonder toetsing aan gewoon-wetenschappelijke resultaten evocatief te willen overtuigen. Ik vrees, dat zonder een degelijk onderzoek naar de waarde en grenzen van de phaenomenologische methode vooral in haar verhouding tot de empirische wij bij het werk van de phaenomenologen zonder de mantel der liefde niet uit zullen kunnen. H. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Zoals de waard is. Bijzonder nr. van ,,Wending''. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957, 384 blz., f 5,—.

Peter Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger*. Zwingli-Verlag, Zürich 1957, 288 blz., ing. DM. 16,—.

B. Reicke, *Glauben und Leben der Urgemeinde*. Zwingli-Verlag, Zürich 1957, 178 blz., ing. DM. 19,—.

Georg Fohrer, *Elia*. Abhandlungen zur Theol. des A. und N. Testaments 31. Zwingli-Verlag, Zürich 1957, 96 blz., ing. DM. 12,—.

J. C. Lombard, *Die leer van die heiligmaking bij Karl Barth*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 267 blz., ing. f 7,90.

Olav Guttorm Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, Vol. II. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1957, 413 blz., ing. N.Kr. 29,50.

F. W. Grosheide, *De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*, tweede, herziene druk (Commentaar op het N.T.). J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 446 blz., geb. f 19,25.

Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2e druk. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1954, 627 blz., geb. f 27,45.

W. J. Buma, *Aldfryske Houlikstaspraken*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1957, 129 blz., geb. f 14,50.

P. J. Roscam Abbing, *Lijdenstroost* (Exercitium Pietatis no 4). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 108 blz., ing. f 3,50.

R. Bakker, *Lot en Daad, Geluk en Rede in het Griekse Denken*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1957, 191 blz., geb. f 7,90.

Wenzel Lohff, *Glaube und Freiheit. Das Theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers*. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957, 236 blz., geb. f 19,80.

Concordantie op de Bijbel in de Nieuwe Vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, afleveringen 5 en 6. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 6 afl. f 16,25, geb. f 18,50.

Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 352 blz., ing. DM. 21,—, geb. DM. 25,—.

L. Engelbregt, *De werkende stilte. De oorsprong der grote kloosterorden*. N.V. Uitgeversmaatschappij Elsevier, Amsterdam 1957, 290 blz., geb. f 22,50.

William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the historical process*, 2nd ed. Doubledag and Comp., 1957, 432 blz., ing. $ 1.45.

J. Waterink e.a., *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, dl. I en II. N.V. Uitgeversmaatschappij Elsevier, Amsterdam 1957, 2076 blz., geb. f 22,50 per deel.

G. Ch. Aalders, *Commentaar op het O.T.: Ezechiël*, dl. II: hfdst. 25–48. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 364 blz., geb. f 18,50.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *De Prediking, de Prediker en de Kerkganger* (Practisch Theologische Handboekjes no. 11). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957, 101 blz., ing. f 4,—, bij intek. f 3,40.

M. Reisel, *The mysterious name of Y.H.W.H. The Tetragrammaton in connection with the names of Ehyeh ašer Ehyeh, – Hūhā – and Sem Hammephôraš*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1957, 132 blz., ing. f 11,50.

Th. L. Haitjema, *De Reformatie Toetssteen èn Krachtbron der Oecumene* (Geschriften betreffende de Orde der Ned. Herv. Kerk no. 7). H. Veenman & Zonen, Wageningen 1957, 24 blz., ing. f 1,20.

Felix Gils, *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques*. Institut Orientaliste Heverlee, 1957, 196 blz.

O. V. Henkel e.a., *Leidraad voor het Godsdienstonderwijs op Kweekscholen*. J. B. Wolters' Uitgeversmaatschappij N.V., Groningen 1957, geb. f 6,90.

J. E. Tuininga, *Over Godsdienst en Godsdiensten*, dl I. J. B. Wolters' Uitgeversmaatschappij, Groningen 1957, 183 blz., ing. f 5,25, geb. f 5,90.

A. van Selms, *De Rol der Lofprijzingen*, Bosch en Keuning N.V., Baarn 1957, 191 blz., geb. f 5,40, abonnees B.B.B. f 3,60.

Reginald H. Fuller, *What is Liturgical Preaching?* S.C.M. Press Ltd., London 1957, 64 blz., ing. 6 sh.

Jaarverslag 1956 van de Raad voor het Jeugdwerk van de Generale Synode der Ned. Hervormde Kerk.

H. I. de Smit, *Munten in de Bijbel* (overdruk uit het Jaarboek voor Munt- en Penningkunde 43, 1956).

Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Chr. Kaiserverlag, München 1957, 472 blz., ing. DM. 21,—, geb. DM. 24,—.

Wilhelm H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchtons*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1957, 138 blz., ing. DM. 5,75, geb. DM. 7,50.

Vilh. Moller-Christensen en K. A. Jordt Jorgensen, *Dierenleven in de Bijbel*. Bosch & Keuning N.V., Baarn, 191 blz., geb. f 5,40, voor B.B.B.-abonnees f 3,60.

Gottfried W. Locher, *Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1957, 38 blz., ing. DM. 1,70.

TIJDSCHRIFTEN

Musica Sacra, Augustus 1957.

Helmut Bornefeld, Oud en nieuw in de kerkmuziek; Joh. G. Mehl, Inleiding tot het

psalmgezang der ev. luth. kerk (II); P. Boendermaker en Willem Mudde, Het gezongen Evangelie (ELG 94: Op, waakt op, zo klinkt de horen).

Theologische Zeitschrift, Mai-Juni 1957.

Gottfried Fitzer, Die Sünde wider den Heiligen Geist; Heinrich Ott, Anselms Versöhnungslehre; Niels Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel.

Juli-August 1957. Matthias Rissi, Hauptwil; Das Judenproblem im Lichte der Johannesapokalypse; Georg Fohrer, Das Problem von Lehrfreiheit und dogmatischer Bindung in der evangelischen Theologie und Kirche; Joachim Heubach, Die Bedeutung des geistlichen Liedes für die christliche Jugendunterweisung nach Joh. Amos Comenius.

Bulletin Signalétique, Vol. XI, 1957.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1957, No. 2.

C. A. van Peursen, Quelques remarques sur l'angoisse comme thème anthropologique; F. H. Oppenheim, Les „Nouveaux prophètes" allemands au début du XVIIIes; Miloš Bic, La Folie de David; Robert Will, Eglise et sectes.

Les Etudes Philosophiques, Janvier-Mars 1957.

Lydie Adolphe, La crise du déterminisme dans la physique contemporaine; René Boirel, De l'intelligence; René Boirel, Le progrès spiraloïde de la science et de la technique; Jules Chaix-Ruy, Benedetto Croce et la dialectique hégélienne; Urbain Marquet, Métaphysique du sentir; Georges Matisse, Homo faber, initiateur de la finalité dans le monde; Jacques Sarano, La culpabilité, maladie et valeur; Albert Shalom, y a-t-il du nouveau dans la philosophie anglaise? (suite et fin).

Avril–Juin. Hamelin, Inédits et Documents; Edouard Morot-Sir, La contradiction chez Hamelin; Louis Millet, L'espace selon Hamelin et selon Kant; Erich Przywara, Thèmes anciens et modernes de la philosophie allemande (suite); Paulus Lenz-Medoc, Kurt Huber et Leibniz.

Theologische Literaturzeitung, Juli 1957.

J. Konrad, Zu Form und Gehalt der Marburger Predigten Rudolf Bultmanns.

August 1957. G. Miegge, Die gegenwärtige Situation der Katholischen Mariologie.

Nouvelle Revue Théologique, Juill.-Août 1957.

L. Lochet, La connaissance de Dieu dans son Eglise; A. Léonard, Toutes les religions ont-elles la même valeur?; R. Mols, Saint Charles Borromée pionnier de la pastorale moderne. II.

Theology Today, July 1957.

John Bunyan, Parlor Theology; Donald Walhout, Deeper Levels of Christian Ethics; Otto A. Piper, The Meaning of Work; Rachel Henderlite, The Christian Way in Race Relations; E. Clinton Gardner, Justice and Love; J. Neal Hughley, Integration in the Local Church; George H. Williams, Reluctance to Inform.

Wending, Juli 1957.

H. M. de Lange, Rondom de Bestedingsbeperking; P. J. Mackaay, De „Prapat-Conferentie" der Aziatische Kerken.

Augustus 1957. A. J. Nijk, Portret van een Buitenstaander; Rudolf Boon, De Rooms Katholieke Kerk in de Ver. Staten van N. Amerika.

Kerk en Theologie, juli 1957.

P. A. van Stempvoort, Het program van Rudolf Bultmann en de Hemelvaart in het Nieuwe Testament; S. P. de Roos, Kerk en recreatie.

Kerygma und Dogma, Juli 1957.

Ulrich Mann, Ethisches und Ontisches in Luthers Theologie; Theodor Schleiermacher, Ich und Du; Yrjö Alanen, Das Wahrheitsproblem in der Bibel und in der Griechischen Philosophie; T. F. Torrance, Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen.

Theologie en Practijk, Zomer 1957.

A. de Wilde, De weg van het Protestantisme; E. van der Schoot, Bijdrage tot de her-

vormde eredienst; G. J. Hoenderdaal, Een bijdrage tot liturgische vormgeving in de Nederlands Hervormde Kerk.

Vox Theologica, Juli 1957.

H. J. Heering, Autonomie en Autoriteit; H. Bergema, Continuïteit en Discontinuïteit; J. Sperna Weiland, Sprong in het Zijn.

The Ecumenical Review, July 1957.

Hans Heinrich Wolf, The Old Problem: Science and the Christian Faith; Erik Ingelstam, Contemporary Science and Human Life; Samuel H. Miller, The Church and the Scientists; Norman Goodall, WCC and IMC Relationships: Some Underlying Issues; Robert S. Bilheimer, International Church Assistance and Rapid Social Change; Reinold von Thadden-Trieglaff, The Kirchentag and the Renewal of the Church; Elizabeth H. Zorb, Count Zinzendorf: An 18th Century Ecumenist.

Archiv für Reformationsgeschichte, 1957 Heft 1.

Georg Baring, Neues von der „Theologia Deutsch" und ihrer weltweiten Bedeutung; Hans Volz, Luthers Arbeit am lateinischen Psalter; Charles Garside Jr., The Literary Evidence for Zwingli's Musicianship; Gerhard J. Neumann, Nach und vor Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts; Stanford E. Lehmberg, Sir Thomas Elyot and the English Reformation.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1957, Heft 3.

Gustav Mensching, Tradition und Neuschöpfung in der Religionsgeschichte; Franz Altheim, Konstantins Triumph von 312; Willy Andreas, Jubiläum eines berühmten Buches: Tocquevilles „L'Ancien Régime et la Révolution"; Rudolf Hirsch, Der erste Kritiker Marxens; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Ernst Ludwig von Gerlach und August von Bethmann-Hollweg. Zwei Juristen und Laientheologen in innerer Auseinandersetzung; Hans Joachim Schoeps, CDU vor 75 Jahren. Die sozialpolitischen Bestrebungen des Reichsfreiherrn Friedrich Carl von Fechenbach (1836–1907).

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, No. 4/5, 1957.

G. Ch. Aalders, Jeruzalem in de O.T. periode tweemaal verwoest?; W. H. Gispen, De soepelheid der Mozaïsche wet; Nic. H. Ridderbos, Het Oude Testament en de geschiedenis; R. Schippers, De papyrusfragmenten van I en II Thessalonicenzen; D. Nauta, Tien jaren uit de geschiedenis van Emden als centrum van Gereformeerde activiteit; G. C. Berkouwer, De kritische functie van het „sola fide"; J. H. Bavinck, Exegese en preek; J. Waterink, Metabletica?

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 1957

J. J. Thierry, Het conflict tussen martelaar en priester in de jonge Kerk van Afrika; W. A. Poort, Grenswachter Ludovicus (vervolg).

Irénikon, 2e Trimestre 1957.

D. B. Botte, A propos de l'Adversus Haereses III, 3, 2 de saint Irenée; T. Spassky, L'Office liturgique slave de la „Sagesse de Dieu"; W. Alexeev, Le drame de l'exarque Serge Voskresenskij et l'élection du patriarche de Moscou.

Een verband te zoeken met het voorafgaande en het volgende is naar Jülicher, ,,der Witz moderner Exegeten'', welke ,,Witz'' dan ook ,,die innigsten Verbindungen'' vindt. In Matth. is het zo gesteld dat in hetzelfde hfdst. waarin ,,die Parabel vom Schalksknecht'' staat, van deze door allerlei spreuken en teksten gescheiden, ,,die Parabel (steht) von einen Manne, der ein verloren gegangenes Schaf sucht, bis er es findet''.[1])

Het blijft in deze aan de gelijkenissen gewijde studies bij het gebruiken van de traditioneel gestempelde uitdrukking ,,het verloren schaap'', voor de pericopen in beide Evangeliën;

bij een behandelen en samenvoegen van zulke verhalen naar het beeld, dat als het eigenlijke onderwerp wordt beschouwd en waarnaar het een plaats onder de gelijkenissen of parabelen krijgt;

bij een te weinig betekenis hechten aan het verband waarin in een evangelie een verhaal is geplaatst of een ontkennen van die betekenis.

De vraag of niet mogelijk een andere weg moet worden gegaan dan die van het ordenen der gelijkenissen naar de meer of mindere overeenstemming tussen de voorstellingen komt bij de schrijvers niet aan de orde. Zij komen niet toe aan de vraag, die toch eerst moet worden gesteld, naar de zin van de compositie van elk evangelie op zichzelf; om eventueel daarna ook te vragen naar het mogelijk op elkaar afgestemd zijn der kanonieke evangeliën.[2]) Primair is dan niet naar een bepaald beeld tezien, maar naar het verband waarin een gegeven of oorspronkelijk verhaal is geplaatst; waarbij, zoals in het aangevoerde voorbeeld, vooral ook sterke aandacht moet worden gegeven aan de spreuk die een gelijkenis opvangt. In ons geval staat de zin van Matth. 18:14, het niet verloren gaan van één dezer kleinen, naast of tegenover Luc. 15:7 dat, evenals vers 10, maar toch weer anders, spreekt van de blijdschap over één zondaar die zich bekeert. Een eventueel onderzoek in deze richting is anders georiënteerd dan die studie van het N.T. die het ,,evangelie'', dus noodzakelijk ook de evangeliën wil trachten te brengen tot bepaald zijn door één noemer, waarbij het gevaar blijft dreigen dat de eenheidsnoemer zelf, soms ondoorzien, op zijn beurt sterk is bepaald door een zekere historische

[1]) a.b. s. 314.

[2]) Het is duidelijk dat zulk een onderzoek niet kan uitgaan van een te eenvoudig geziene samenhang der, op grond van onderzoek naar de bronnen en van uitgaan van parallelle pericopen, synoptisch genoemde evangeliën, die als groep naast het ev. v. Johannes worden gesteld. Er moet worden uitgegaan van de mogelijkheid, dat het voorop stellen van deze ordening en van de synoptische gedachte, het bedoelde onderzoek, dat ook als historisch onderzoek is bedoeld, van te voren op onjuist spoor zet.

situatie waarin het onderzoek wordt verricht. Hierbij voegt zich het gevaar, dat de zeer gecompliceerde tijd van het ontstaan van het Christendom en de grote verwikkeldheid van het oorspronkelijke Christendom zelf veel te vereenvoudigd worden gezien door het venster der verkondiging, die in en uit de Bijbel opbloeit.[1]) Op het punt dat in dit stukje aan de orde is zal het historische onderzoek zich vooral hebben in te werken in het eigen verband waarin gelijkenissen, die door de gebruikte overgeleverde beelden op elkaar gelijken of zich van elkaar onderscheiden, in een evangelie zijn geplaatst; en in de zin die zij juist door in dat verband te zijn gesteld ontvingen. Als aanduiding van de kern van dit evangelie-onderzoek zijn, met betrekking tot de evangelisten de woorden: Auctor-Compositor bedoeld.

II. Evangelist, schrijver of samensteller? Het antwoord ligt vóor de hand: beide. De schrijver stelt samen, de samensteller schrijft. Maar de consequenties van dit antwoord worden, meen ik, niet altijd duidelijk gezien. Schrijver, auteur, is een eenzijdige vertaling van het woord auctor. Het is echter een vertaling die tracht het oorzakelijke en het verantwoorde dat in de figuur van de auctor ligt te doen uitkomen; het oorzakelijke zelf-scheppende dat ondersteld wordt in de zelfstandigheid waarin hij als oorspronkelijk werker en teboeksteller arbeidt; het verantwoorde waarin waarborg ligt voor zijn betrouwbaarheid als schrijver, dan in het bijzonder als mededelend schrijver wat hij ook was. Samensteller dekt beter het woord compositor voor hem die meer is dan een betrouwbaar samenvoeger. Als

[1]) Bij deze kwestie moet de aandacht nu zeker (zij het niet alleen) uitgaan naar het grote, dat in de studie van het N.T. en in het theologische denken is binnengedrongen door het centraal stellen van de eschatologische kwestie, waardoor men alles, ook de studie der gelijkenissen, onder een bepaalde spanning zette. De aard en de opzet van dit artikel en het hierin aan de orde gestelde rechtvaardigen het nu niet ingaan op de hier liggende vragen, en het buiten bespreking laten van belangrijke hedendaagse literatuur i.z. de gelijkenissen.

Wel moet, met erkenning van dit belangrijke, ruimte worden gelaten aan de onzekerheid in zake het antwoord op de vraag of wij het als eschatologisch aangeduide element nauwkeurig genoeg in de greep kunnen krijgen.

Hierbij eveneens aan de ernstige twijfel of inderdaad de eschatologische zienswijze voert tot de volheid en het hart van het evangelie. En aan een dit ontkennende visie.

Eveneens aan de opvatting, dat door het centraal stellen der eschatologie, hoe deze ook wordt opgevat, de zuiverheid van het historisch onderzoek gevaar loopt.

Hiernaast aan de opvatting dat, al mocht de eschatologische zienswijze normatief blijken te zijn voor het N.T. (wat ik betwijfel), zij dit ook, of daarom, nog niet voor ons geloof en leven behoeft te zijn.

De waarheidsvraag in zake geloof ligt op ander vlak dan de historische.

samensteller is hij de kunstenaar die de hem door waarneming of overlevering toegereikte gegevens in een conceptie samengrijpt en in de uitwerking daarvan ons met bepaalde bedoeling zó overreikt. Ten onrechte schrikt men als het om de evangeliën gaat, nogal eens terug voor het woord kunstenaar. Alle wetenschappelijke en religieuse composities dragen een element van kunst in zich. Het is beter dit te zien dan te doen alsof het niet zo zou zijn. De evangelisten gaven hun evangeliën als composities. Of deze door één mens of door een, ons soms eigenaardig schijnende samenwerking tot stand zijn gekomen doet nu niet ter zake. Of het voldragen, onvoldragen of aangetaste kunstwerken zijn, is nu ook niet van onmiddellijk belang. Het begin van het Lucas-evangelie en dat van de Handelingen blijven erkenning eisen van het compositie-karakter der geschriften, ook van hen die dit niet uit deze en de andere geschriften zelf kunnen aflezen. De Zwaan spreekt terecht van ,,het artistieke principe, dat den antieken lezer in het bloed zat". ,,De Evangelische traditie... verkortte vrijelijk het chronologische perspectief om der wille van de werking van den inhoud". Zij die deze op hun wijze weergaven, moesten beantwoorden aan de eisen van hen die ,,vonden, dat een historiewerk ongeveer hetzelfde effect moet hebben als een plastisch kunstwerk – een bas-relief op een tempelfront of rondom een groot altaar b.v. –, d.w.z. het moest een juisten totaalindruk geven van het gebeurde".[1]) Voor wie een evangelie niet zozeer een ,,historiewerk" dan wel een liturgisch geschrift is, spreekt dit noodwendige compositiekarakter nog sterker. Hij zal zeker het woord ,,totaalindruk" losser maken van ,,het gebeurde" en in plaats van deze laatste uitdrukking te gebruiken, liever spreken van het in de eredienst voorgelezene of van de ,,totaalindruk van het in de godsdienstige samenkomst voor te lezene". Hierbij denkt hij ook aan De Zwaan's woord: ,,Men kan zich niet genoeg doordringen van het feit, dat men in de oudheid schreef ,,op het oor"!... Boeken werden geschreven om *vóórgelezen* te worden".[2]) Met de gedachte aan de door korte of lange, plaatselijke of meer verbreide traditie overgereikte gegevens, ligt bij het werk van de evangelist alle nadruk op het componeren. Maar dan komt zijn zelfstandigheid als schrijver en de oorspronkelijkheid van zijn arbeid te weinig naar voren; want bij dit laatste moet plaats worden gelaten aan wat hij niet uit geschreven of

[1]) J. de Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament.* Haarlem 1941/42. Deel I Evangeliën en Handelingen, blz. 155, 92, 154.

[2]) De Zwaan a.b. blz. 155.

ongeschreven bron invoegde, maar zelf ontwierp. (Nevenbij zij opgemerkt, dat wij meer aan groepsarbeid zullen hebben te denken dan aan het werk van één enkele. Zijn liturgische geschriften ooit van één hand? Achter hun ontstaan ligt een ingewikkeld, vrijwel niet meer te ontwarren proces). Dit tot compositie samenvoegen van het ontvangene èn het ontworpene, het gereproduceerde èn het nieuw geproduceerde was de typische arbeid van de groep die wij geneigd zijn in een vereenvoudigingsproces te herleiden tot enkele evangelisten. Haar taak bestond voor een groot deel in exegetiseren en vertellen. Zij moet in Midrasj- en Haggada-wereld thuis zijn geweest. Het inzicht gevende verhaal bekleedde een grote plaats in haar arbeid.[1]) Deze taak werd als opdracht gegeven aan hen die naar het overgeleverde verhaal hadden geluisterd naar de figuur die in de evangeliën centraal staat en van bepaalde zijde als exegetiserende en hermeneutiserende rabbi kan worden gezien.[2]) Hem wordt in Matth. 13 de ,,gelijkenisrede'', een zeven gelijkenissen omvattende en ordenende compositie in de mond gelegd. Daarna geeft hij aan ,,iedere schriftgeleerde, die een discipel geworden is van het Koninkrijk der hemelen'', of naar de meeste vertalingen ,,onderwezen is in (of tot, of voor) het Koninkrijk der hemelen'', de opdracht uit eigen schatten voorraad ,,nieuwe en oude dingen te voorschijn'' te brengen; zoals de Mattheaanse evangelie-compositie het hemzelf in dit hoofdstuk heeft laten doen. Exegetiseren, hermeneutiseren was een heilig werk. Zingt Psalm 1 de lof van de ware exegeet die de tora dag en nacht beprevelt? De stap naar het doorgeven, bouwen, vormen, hervormen van gelijkenissen, en deze in een bepaald verband plaatsen, moet worden gedaan. Het is de niet te vergeten taak van de ,,discipel geworden schriftgeleerde'' aldus nieuw èn oud naar voren te brengen; het als bekend, dus oud gegevene èn het nieuw ge-

---

[1]) Vgl. de verhelderende en openende dissertatie van Dr. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneuctis in the Synoptic Gospels and Acts*. Assen 1953.

Voor de ingewikkeldheid van de hier liggende vragen, zie men b.v. Chapter IV, Jewish interpretation of Scripture and the New Testament. Voor het hieronder i.z. Matth. 13:52 gezegde verwijs ik o.m. naar p. 102f.

[2]) Waarom deze wat wijdlopige aanduiding? Waarom niet eenvoudig van ,,Jezus'' gesproken? Omdat in het algemeen hierdoor een misverstandwekkende of -verbergende indruk wordt gegeven. Helaas tref ik dit ook bij Doeve, als hij b.v. schrijft: ,,In verse 52 Jesus speaks of the expounding of Scripture, of midrash'' (p. 103). De figuur die Mattheüs in vs. 52 spreken laat, valt voor ons niet samen met ,,Jezus'', met welke naam men op een althans enigszins bekende historische figuur schijnt te doelen. Eerst wanneer wij hebben uitgesproken dat hier reeksen ondoorziene vragen liggen en dit voortdurend als bekend en aanvaard blijft ondersteld, mogen wij ter vereenvoudiging van Jezus spreken.

richte of ontworpene. Het ,,verzonnene'' zou wat oneerbiedig klinken, maar ,,ver-zin-nen'' wijst toch wel naar ernstige arbeid die niet tegenover de opdracht uit Matth. 13:52 behoeft te staan.

Auctor-Compositor? Beide in één. Hieraan ontleent de figuur zijn waarde. Die waarde ligt in het erkennen en doorgeven van het overgeleverde, maar ook in het door eigen compositie zelfstandig ordenen en aanvullen daarvan. Alle pogingen inzicht in het proces van deze arbeid te krijgen zijn van grote betekenis, al zullen wij nooit de draden van de ons overgeleverde weefsels weer geheel op de spoelen terug kunnen winden. Dat zou ook geen zin hebben, tenzij wijzelf op onze beurt tot geheel nieuw en ander weefwerk wensten over te gaan. Voor exegese liggen de eisen en vragen nu anders dan bij het ontstaan van het Christendom. Zij blijft door haar ernst een heilig werk, dat in *de verschillende lagen* waarin zij arbeidt, te rekenen heeft met de auctor èn de compositor, eigenlijk altijd met meer auctores en compositores, wier arbeid twee in één was en in zijn vervlochtenheid voor ons ligt; vervlochtenheid die vrucht is van een ons vreemd stuivertje wisselen, of een moeilijk te doorziene wisseldans. Reden temeer om er ernst mee te maken; vooral echter om te trachten te komen tot het vinden van de zin der compositie.

III. Nu een steekproef, op een klein onderdeel. Om de kwestie tot haar recht te laten komen zouden wij principieel de vraag naar de gehele compositie van elk der evangeliën moeten aanvatten. Daarvoor zijn wel uitgangspunten te vinden; maar wij zouden op onze hoede moeten blijven dan niet door een te deductieve methode, alle onderdelen weer *alleen* vanuit het geheel te willen verstaan. Het blijft hierom nodig onderdelen op zichzelf te lezen en voor zichzelf te laten spreken. Voegen zij zich zonder forceren in het geheel, dan krijgt dit te meer kans de bedoeling van het betreffende evangelie te hebben gevat. Blijkt het geval moeilijker, dan zal dit te meer dringen tot nauwkeurig onderzoek naar de fundamentele compositieregels, waarbij methoden van exegese en hermeneuse uit oude scholen sterk bepalend zijn geweest, mèt de daarbij aansluitende liturgische eisen. Hiervoor zal het behandelen van een onderdeel vruchtbaar kunnen zijn. In elk geval zal dit als voorlopig steekproefje kunnen worden aangewend. Voor ons onderwerp hebben wij kans op enig inzicht als wij het wagen met de gedeelten rond de twee herdergelijkenissen uit Mattheüs en Lucas, die wij nu, niet geheel ten onrechte zó noemen, al blijft de vraag nog onbeantwoord of de mens

die honderd schapen heeft (echoon) en hij aan wie er honderd geboren, toegebracht zijn (genètai) dezelfde, met name de herderfiguur is. In een vraag als deze is het woord aan de exegese die met het e mente auctoris wordt aangeduid. Wij mogen het nu met deze gelijkenissen als uitgangspunt wagen; niet omdat zij simpelweg als dezelfde gelijkenis mogen worden gezien, maar omdat het z.g. herderbeeld zó centraal staat in het oude geloofsbezit, dat wij, waar dit door een schrijver-samensteller wordt geponeerd, tot een te herkennen religieus verhoudingsklimaat worden gebracht, dat echter door een bepaald gebruik weer andere geladenheid krijgen kan.[1]) Ook hier weer: Exegese e mente auctoris; die dan echter voor vergelijking verwijd moet worden tot het e mente auctorum. Wij kunnen het des te veiliger met deze gedeelten wagen omdat zij beide, zij het langs verschillende weg, voeren tot het woord over het wegzenden van de vrouw (Matth. 19:9 en Luc. 16:18). Hier mag dus een terminus ad quem worden gesteld. Mattheüs geeft in dit stuk de tussen gesprekken en spreuken gevatte gelijkenissen van het verdwaalde schaap en van de onbarmhartige dienstknecht, die elk hun zingevend afsluitend woord vinden in een spreuk aangaande de Vader. De eerste: Zo bestaat bij uw Vader, die in de hemelen is, de wil niet, dat één dezer kleinen verloren gaat. De tweede: Alzo zal ook mijn hemelse Vader u doen, indien gij niet, een ieder zijn broeder, van harte vergeeft. Het Lucasstuk geeft de drie z.g. gelijkenissen van het verlorene, en die van de onrechtvaardige rentmeester. De eerste twee van deze vier (schaap en penning) worden doorlicht door het woord over de blijdschap in den hemel en dat over de blijdschap bij de engelen Gods. De laatste twee worden niet door een duidelijk zingevend woord afgesloten. Naast de exegese e mente auctoris en auctorum komt nu die e mente compositoris en compositorum, welke beide, gedachtig aan het twee-in-één van auctor en compositor, elkaar hebben aan te vullen.

---

[1]) Doeve, a.b. blz. 156, legt verband met de goede Herder (Joh. 10), gelijk ook anderen dit doen; maar dan in zijn bespreking van de rabbinistische hermeneutische methode ook met Ezechiël 34. Inderdaad kunnen de herder-gelijkenissen niet los van Ez. 34 (vs. 16!) worden besproken. Doeve gaat echter ook hier te direct van „Jezus" uit: „it becomes clear in this way how Jesus could call himself the Good Shepherd (John X) and compose a parable about a good shepherd which enjoined repentance." „Compose". Dus Jezus-compositor? Zo is het toch weer te eenvoudig gesteld.

Voor de verbreidheid van het bedoelde herderklimaat denke men er b.v. aan, dat op de in 1955 gehouden tentoonstelling van Etruskische kunst, een schaal stond uit ong. 500 vóór Christus, met een herder die een lam op de schouders draagt, omringd door Oranten(?). Ik herinner mij de schrik van een mij bekende uit Gereformeerde kring over het feit dat Etrusken dit „toen al" kenden.

Van belang voor het treffen der compositie, is de vraag of het de bedoeling van de evangeliën is geweest alle gelijkenissen door Jezus te laten spreken. Ik ben daar verre van zeker van. Wat ons geval aangaat worden in Lucas de bedoelde gelijkenissen ingeleid door ,,eipen de'' = en hij zeide, en de laatste door ,,elegen de kai'' = en hij zeide ook; die van de penning volgt zonder inleidend eipen de onmiddellijk op die van de herder. Het lijkt geforceerd hier een andere stem dan die van Jezus in te voeren. Toch moet met deze mogelijkheid ernstig gerekend worden. Bij Mattheüs echter volgen de gelijkenissen onder een ,,en hij zeide'', na in spreuk gestelde antwoorden op vragen, ingeleid door ,,Ti ῾umin dokei = wat dunkt u; en een ,,Dia touto'' = Daarom; waarbij in het bijzonder dit laatste aanleiding kan zijn de vraag te stellen of hier niet een andere stem wordt ingevoerd, hoe vreemd die gedachte op het eerste horen moge schijnen. De bevreemding kan wijken bij het ons er van doordringen dat de geschriften ,,op het oor'' zijn geschreven en vooral dat zij in liturgisch gebruik hun plaats vonden. Dit laatste opent mogelijkheid voor de eigen stem van de prediker-exegeet-verteller, waarbij voor prediker soms ook evangelist kan worden gelezen. Wel volgt in Mattheüs op de gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht: ,,En het geschiedde, toen Jezus deze woorden geëindigd had...'' (19:1), maar of dit op de gelijkenis betrekking heeft staat te bezien. Hoe dit zij, het verband tussen gelijkenis en ,,Jezus'' mag niet te ondoordacht en onproblematisch stringent worden gesteld.

Wat wij bij een overzien van het geheel vinden? De vraag van ,,verdwalen'' en ,,verliezen'' laat ik in dit artikel nu nog liggen; maar ik teken wel aan dat in Mattheüs het huis, dat bij Lucas een grote plaats inneemt (herder die thuis komt, vrouw die het huis doorzoekt, huis van de vader) niet naar voren komt; wel echter onmiddellijk het woord aangaande de Vader (*uw* Vader). Nu moge hierna in het hierbij aansluitende de verhouding mens-mens worden gesteld: (indien uw broeder zondigt enz.) maar in de compositie wordt deze verhouding geleid naar gemeente, synagoge, huis van gebed, gebed ,,in mijnen naam'', ,,mijn Vader'' die het begeerde zal ten deel doen vallen. Alle reden om, als hierna Petrus weer over de verhouding ten opzichte van de broeder spreekt, de daarop volgende gelijkenis van de onbarmhartige dienstknecht niet in het vlak te zien als een gelijkenis aangaande vergevensgezindheid, maar als verhaal over de verhouding God–mens. Dit klemt te meer waar de zingevende spreuk zegt wat de hemelse Vader zal doen (vs 35). Hoofdfiguren

zijn de koning die afrekening wil houden en de dienstknecht. De gebedsverhouding leert de knecht deze God-Koning zien als God-Vader, die vrijlaat en kwijtscheldt, maar zodra hij zelf, in parodie, de straffende koningshouding aanneemt, verandert voor hem God weer in de rekenschap vragende Heer. Eén mens en één Heer, maar deze bergt een ander in zich en verandert van aspect naar gelang van de houding van de mens. Lucas? Na de herder-gelijkenis, gevolgd door die van de vrouw, eenzelfde thema, maar door andere figuurstelling anders. „Iemand had twee zonen". De tweeheid uiteengelegd in twee mensen; de Vader blijft de Vader, zonder verandering. Het al of niet ingaan in het huis brengt verschil voor elk der broeders; het huis blijft het huis van de Vader, die niet van gestalte wisselt.

Het is natuurlijk mogelijk te blijven zoeken naar de verschillende bronnen waaruit „Mattheüs" en „Lucas" hebben geput en die alle gelijkenissen van „Jezus" zouden hebben bevat, waarbij de één de éne bron had of koos, de ander een andere of beide eenzelfde. Het blijft ook mogelijk (en hiervoor lijkt meer reden) om te zeggen: Auctor-Compositor, twee-in-één, in vrijheid scheppend en componerend, waarbij de één, „Lucas" de tweeërlei relatie God–mens stelt in mensen van verschillende houding tegenover de zichzelf blijvende God-Vader, de ander, „Mattheüs" in één mens die door eigen tweeheid een wisselende God zal vinden, waarbij de Heer de primaire blijft; de Vader de zich niet steeds openbarende. Mattheüs: Eén mens – tweeërlei Gods-aspect: Heer – Vader. Lucas: twee mensen – één onveranderlijke God: Vader.

Heeft Mattheüs het thema van de twee mensen niet? Jawel, maar elders en in zijn compositie geheel anders verwerkt. Hfdst. 21:28: Iemand had twee kinderen... ingeleid door hetzelfde „Wat dunkt u?, „Ti humin dokei"; waarmee hij zijn herder-gelijkenis aanvangt.

Heeft Lucas het tweeërlei Gods-aspect niet? Jawel. Maar ook anders, en scherper gesteld. Op zijn gelijkenis van de Vader en de twee zonen volgt in zijn compositie onmiddellijk: Hij zeide ook tot zijn discipelen: „elegen de kai" (ik onderstreep dit kai: ook). Dan volgt het verhaal van de „onrechtvaardige rentmeester", dat nu, door van de compositie-gedachte uit te gaan, eigen zin krijgt als contra-gelijkenis: Een corrupte rentmeester die het „bezit verkwistte", zoals de zoon „zijn vermogen verkwistte" (beide: diaskorpizein). Een rentmeester die verantwoording moet afleggen aan degeen in wiens dienst hij staat en die verder in de gelijkenis Heer

wordt genoemd; aanraking met Mattheüs, waar de Koning afrekening houdt met zijn dienstknecht. De rentmeester blijft onrechtvaardig. Ja, zó gaat het in een als verdorven gezien geloof dat de ,,Heer'' als hoogste kent! De Heer blijft hier de Heer; zoals in de voorafgaande gelijkenis van Lucas de Vader de Vader blijft. En de Heer prijst deze onrechtvaardige die in zake contracten ,,met overleg'' handelt (fronimoos, het woord dat het Paradijsverhaal in de LXX met de slang verbindt). Zo ligt het met de tragiek van dat geloof aan die zó geziene Heer. Lucas, tweeërlei Gods-aspect? Scherper: twee gelijkenissen tegenover elkaar. De Heer tegenover de Vader. Niet slechts aspect-kwestie. Marcion glimlacht; zij het niet met vol recht.

Dit alles kon en mocht niet meer zijn dan een steekproefje dat nog slechts voorlopig werd voorgelegd. Maar wanneer ik langs andere weg de vraag aanvat van de compositie der evangeliën elk als geheel op zichzelf, klopt er veel meer dan ik vermoedde.

Kort (te kort) gestelde conclusies:

1. De evangeliën niet te vlug onder één aspect zetten, ook niet onder dat van het Koninkrijk Gods. Dit verhindert het dóórdringen tot de bedoeling.

2. Zoeken naar de aard en de bedoeling der verschillende composities in haar geheel en naar de *daardoor* bepaalde zin der onderdelen, die de evangelisten al of niet aan elkaar, of aan andere bronnen heten te hebben ontleend.

3. Afstand zien tussen de gegevens der evangeliën, in casu de gelijkenissen en ,,Jezus'', op andere wijze en met ander resultaat dan de oude kritische school.

4. Vragen, niet allereerst naar de historische Jezus, maar wel naar de reden waarom zó volhardend of hartstochtelijk naar deze ,,Jezus'' wordt gezocht.

Maar dat zijn andere zaken, dan waarover met een ,,steekproefje'' gehandeld mag worden.

FRANZ ROSENZWEIG

1886–1929

DOOR

FRITS KUIPER
Amsterdam

Wat hier volgt werd in deze vorm uitgesproken als referaat op de eerste avond van de 91e vergadering van Moderne Theologen, gehouden op 2 en 3 mei 1957 te Amsterdam. De titel luidde toen: „De Bijbel en Europa in het licht van Frans Rosenzweig's levenswerk".

Thans, nu deze verhandeling gepubliceerd wordt buiten verband met het programma van die vergadering, meen ik er goed aan te doen het eerste deel van deze titel speciaal met de inleiding te verbinden en boven het geheel eenvoudig de naam te plaatsen van de man in wiens levenswerk waarschijnlijk voor het laatst de geestelijke betekenis van het West-Europese Jodendom tot uitdrukking kon komen.

Inleiding – De Bijbel en Europa

Wie „Europa" zegt, spreekt over een stuk menselijke geschiedenis, waarvan achtergronden en vooruitzichten, grenzen en betekenis uitermate moeilijk te bepalen zijn. In hetgeen hier volgt wordt uitgegaan van slechts één aspect van deze geschiedenis, nl. van het feit, dat hier gedurende reeds vele eeuwen een ontmoeting met de bijbel heeft plaats gevonden. Deze ontmoeting zet zich in steeds wisselende vormen voort. Wie beweert, dat de bijbel voor Europa een afgedane zaak is, heeft het evenzeer mis, als wie van oordeel is, dat de hier bedoelde ontmoeting ooit heeft geleid tot een harmonisch evenwicht van krachten. Want wie „bijbel" zegt, spreekt over de schriftelijke neerslag van een geestesmacht, welke getoond heeft telkens opnieuw het menselijk leven tot in zijn grondvesten te kunnen omvormen. De aldus tot stand gekomen omvormingen bleken steeds weer een slechts voorlopig karakter te dragen. Er is dus sprake van een ontmoeting van uitermate dynamisch karakter, waarin wijzelf met alle vezels van ons bestaan betrokken zijn. Waar gaat het met ons hier in Europa heen?

Wie daarbij Europa wil isoleren uit het geheel der menselijke geschiedenis, begaat moord – en wanneer hij zelf Europeaan is dus geestelijke zelfmoord. Wie de bijbel wil losmaken uit het geheel van

het geestesleven der mensheid, maakt deze verzameling van antieke geschriften tot een museum van gemummificeerde doden. In de vorm van religieus eerbetoon geeft men dan blijk de in deze geschriften werkzame geestesmacht te willen beroven van zijn levenskracht.

Wij hier in Europa worden met geestelijke ondergang bedreigd. Dáárom is de kans groot, dat wij met de gevolgen van de technische ontwikkeling – in het bijzonder op het terrein van de atoom-energie – geen raad zullen weten. Wij zullen ons dan ook tot bezinning moeten laten roepen. Doch er zijn niet zo heel veel stemmen van geestelijke leidslieden, welke werkelijk dóórklinken tot in het diepst van ons hart. Eén van de zeer weinige, over het geluid waarvan ik mij gedurende de laatste jaren steeds meer verheugd heb, is de stem van de veel te weinig bekende Franz Rosenzweig. Ik meen niet beter over onze tegenwoordige situatie als Europese mensen, die met de bijbel te maken hebben, te kunnen spreken dan door zijn figuur te schetsen te midden van die geschiedenis-periode, welke aan de onze onmiddellijk voorafging en waarin de moeilijkheden en gevaren van nu zichzelf voor de geestelijk meest bewusten reeds aankondigden.

1. *1886 – Onderweg naar een nieuw tijdperk*

In het jaar 1886, waarin twee belangrijke West-Europese christendenkers – Roessingh en Barth – geboren werden, kwam op 25 december in Kassel Franz Rosenzweig ter wereld. Die geboortedatum had symbolische betekenis. Want géén Joods denker zou zich zó intensief met het verschijnsel „Christendom" bezig houden als hij.

Geboren in het verjongde Duitsland van Bismarck zou hij al jong voor de vraag komen te staan, hoe het met deze omhoogstrevende Europese grote mogendheid in de toekomst zou gaan. De kring van Duitse Joden, waaruit hij voortkwam, was stellig meer Duits dan Joods. Men was er op weg naar integratie in het Duitse en Europese leven. Men zou het erfdeel van Israël niet willen verloochenen, maar wenste dat het als element in de wordende Europese culturele synthese zou mogen voortleven. Er was immers een grote verscheidenheid van factoren in het Duitse en Europese leven; waarom zou er voor het Jodendom daarbinnen dan geen plaats te vinden zijn? De vader Rosenzweig wist zich een plaats te verwerven onder de zakenlieden van het pas betrekkelijk kort met het Pruisen der Hohenzollern verbonden Hessen-land; de geestelijk rijk begaafde zoon scheen voorbestemd voor een wetenschappelijke loopbaan. De veel-

zijdigheid van de jonge Rosenzweig maakte de keuze van een studievak moeilijk. Aanvankelijk scheen de medische studie hem aan te trekken, hoewel hij reeds als kind gevraagd had om echt goed Hebreeuws te mogen leren. Reeds vroeg in zijn studententijd ging hij zich wijden aan de studie van de wijsbegeerte. Deze beoefende hij op een merkwaardig indringende existentieel-historische manier. Hij beperkte daarbij zijn aandacht niet, want ook de politieke economie en zelfs de krijgskunde zouden door hem bestudeerd worden. Wat de kunst-kennis betreft, zou vooral de muziek hem blijvend boeien. De opvoeding, niet alleen van zijn eigen zoon en van de na hem komende generatie van Duitse Joden, maar ook van het Duitse volk als geheel en van andere Europese naties ging hem uitermate ter harte. Rosenzweig's gedachten gingen dus wel in zeer vele richtingen. Maar te midden van deze haast verbijsterende veelheid komt het bij hem in de loop van de jaren tot een duidelijke éénheid. Rosenzweig werd Joods theoloog. Naar mijn overtuiging zal echter zowel de bijbelse als de historische als de systematische christelijke theologie zich terdege met zijn werk moeten gaan bezig houden. Hij heeft de bijbel als filoloog en historicus, als denker en als mens als weinigen gekend en liefgehad. In de historie van ons Europese geestesleven, zoals dat verbonden is met alle levensuitingen, heeft hij zich niet alleen als denker verdiept, maar hij heeft eigen leven metterdaad daarin gegeven. Zo heeft hij gewaagd het leven van de mensheid als geheel samenvattend te doordenken, wetend daarbij bescheiden te moeten blijven, omdat de mens niet zelf de Allerhoogste is.

Wanneer het er om ging om Rosenzweigs levensweg in enkele woorden te kenschetsen, dan zou dat naar mijn mening niet beter kunnen dan door deze te beschrijven als een gang van aandacht voor de Europese veelvormigheid tot concentratie op het meest centrale in de bijbelse verkondiging. Dat die weg beschreden moest worden was hem misschien reeds als kind duidelijk. In tegenstelling tot zijn ouders, die blijkbaar weinig aandacht aan de Joodse godsdienstoefening besteedden, ging de jonge Franz nl. graag met zijn oudoom, de graveur Adam Rozenzweig, die bij zijn ouders inwoonde, mee naar de Synagoge. Evenals Roessingh en Barth zou hij voor het geestesleven vernieuwing zoeken door aan te sluiten bij de bijbelse traditie. Zo als vele anderen in zijn generatie voorvoelde hij de catastrofale crisis van ons werelddeel.

Eind november 1912 schrijft Rosenzweig in een brief aan zijn christen geworden neef Hans Ehrenberg over de oorlogsdreiging van

toen: ,,weil dieser Krieg eine neue Kriegs*form* bringen wird, so wird er nicht mit einem Chock beëndigt sein, sondern aller mindestens zwei, wahrscheinlich drei Kriege enthalten; – wir stehen nicht vor einem Krieg, sondern vor einer Epoche von Kriegen, und europäisch gesehn sind wir sogar schon drin.''[1])

Tegen de achtergrond van deze inmiddels juist gebleken verwachting moeten we de verdere ontwikkelingsgang van Rosenzweig zien en trachten onze roeping nu, vijf en veertig jaren later, te verstaan.

2. *1913 – Een doop, die geen doorgang vond*

Het jaar 1913 werd voor Rosenzweig van beslissende betekenis. Hij dook onder in de studie van de rechten, in het bijzonder in die van de geschiedenis van de Duitse constitutionele instellingen sinds de Middeleeuwen, en verklaart daardoor voldoende contact met het juridische denken te hebben verkregen om ,,auf die juristische Naivität des durchschnittlichen Historikers... jetzt ähnlich einzuschnappen wie seinerzeit auf die philosophische.''[2]) Voor het voltooien van zijn grote werk over Hegel en de staat was dat stellig van grote betekenis. Op een onderdeel daarvan was hij trouwens reeds in de zomer van 1912 gepromoveerd bij Friedrich Meinecke.

Belangrijker dan voor het verlies van zijn naïveteit als jurist zou dit jaar echter worden voor zijn tot beslissing komen op het terrein van het godsdienstig leven.

De kijk, die Rosenzweig op de verhouding van het protestantse christendom tot het Europese wijsgerig denken had verworven, komt misschien het duidelijkst naar voren uit een brief aan Hans Ehrenberg, waarin hij er op wijst, dat Descartes, Spinoza en Leibniz zichzelf niet meer als ,,Heiden außerhalb der Kirche'' kennen, maar als ,,Ketzer in ihr''. Later keren dan soortgelijke ketters in de schoot der kerk terug: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. ,,Hegel ist der letzte Philosoph (wie er selbst gewußt hat) und der erste der neuen Kirchenväter (wie er nicht selbst gewußt hat) die, zum Unterschied von denen der ersten Jahrhunderte, der Kirche nicht das Wort des Selbstbewußtseins (das Dogma) zu schöpfen haben, sondern das Wort ad gentes.''[3]) Evenals zoveel anderen zoekt Rosenzweig dan boven deze wijsgerige positie uit te komen. En zijn leermeester in de

---

[1]) Briefe (afk.; voor volledige titels, vergelijke men de literatuuropgave op blz. 115) S. 64 (Nr. 55: An Hans Ehrenberg, eind nov. 1912).

[2]) Briefe S. 65 (Nr. 56: idem, midden juli 1913).

[3]) Briefe S. 81 (Nr. 63: idem, 11 dec. 1913).

rechts-geschiedenis, zijn oudere, tot het christendom bekeerde Joodse vriend Eugen Rosenstock, maakt daarbij een grote persoonlijke indruk op hem.

Het was op de avond van 7 juli 1913 dat Rosenzweig in Leipzig een hoogst belangrijk gesprek met deze jonge leermeester voerde in het bijzijn van zijn neef, de christen theoloog van joodse origine, Rudolf Ehrenberg. Rosenzweig schrijft later aan deze laatste, hoezeer hij door Rosenstock's „einfaches Bekenntnis... mit einem Schlage entwaffnet" was geworden.[1]) Nahum Glatzer weet te vertellen, dat deze belijdenis een antwoord was op Rosenzweig's vraag: „Wat zou je doen wanneer alle antwoorden te kort schieten?" Rosenstock antwoordde toen: „Ik zou naar de dichtsbijzijnde kerk gaan, neerknielen en proberen te bidden."[2])

Rosenzweig weet van dat ogenblik af, dat hij zelf tot geloof gekomen is. Hij besloot daarom zich als Jood te laten dopen. Zover valt na te gaan heeft hij zich op de doop voorbereid door studie van het Nieuwe Testament en door persoonlijke bezinning – niet door gesprekken met iemand van de „zending onder de Joden". Ook van enige vorm van deelnemen aan protestantse godsdienstoefeningen horen wij niet. Wel blijkt, dat hij bekend was met de opvatting in bepaalde kringen van de „zending onder de Joden", dat iemand als hij als Jood tot de kerk behoorde te komen en niet als ongelovig buitenstaander.

Glatzer weet ons dan te berichten, hoe Rosenzweig begin oktober 1913 in Kassel bij zijn ouders verbleef en enkele dagen na de viering van het Joodse Nieuwjaar's feest uit zijn studeerkamer bij zijn moeder in de woonkamer binnenkwam en zeide: „Ik wil met u spreken." Zijn moeder had een vermoeden en zei onthutst: „Je wilt je laten dopen!" Rosenzweig wees toen op het Nieuwe Testament, dat hij in de hand had, met de woorden: „Moeder, hierin ligt alles besloten, hierin is de waarheid. Er is slechts één weg, Jezus." Zijn moeder stelde hem de vraag: „Was jij dan niet in de synagoge op Nieuwjaarsdag?" De zoon antwoordde: „Ja en ik wil met Grote Verzoendag óók naar de synagoge gaan. Ik ben nòg Jood." Daarop zeide de moeder: „Wanneer ik binnenkom, zal ik vragen jou er uit te zetten. In onze synagoge is er voor een afvallige geen plaats."[3])

Was het dit gesprek met zijn moeder, dat hem van het aanvaarden van de doop heeft afgehouden? Een incident in de Kasselse

[1]) Briefe S. 72 (Nr. 59: An Rudolf Ehrenberg, 31 okt. 1913).
[2]) Glatzer p. XV. [3]) Glatzer, p. 25.

synagoge heeft hij vermeden door vóór de Grote Verzoendag van huis weg naar Berlijn te gaan en daar in een kleine, sterker aan oude tradities gebonden synagoge de Grote Verzoendag door te brengen. Kort daarna neemt hij het besluit zich niet te laten dopen. Aan zijn moeder schrijft hij op 23 oktober een lange brief, waarin hij haar gedachten over de verhouding van Jodendom en christendom vrij scherp afwijst. Daarin eindigt hij met te zeggen: ,,Du wirst aus diesem Brief entnommen haben, daß ich den Rückweg, um den ich mich fast drei Monate vergeblich zergrübelt hatte, gefunden zu haben hoffe...''[1].

Bijna vijftien jaar later schrijft hij nog eens over deze crisis in zijn leven. ,,Das dünne Fädchen Tradition, das noch an mich gekommen war (Jom Kippur, Sederabend und Barmizwo) (von der Existenz des Freitagabends habe ich erst als Student gehört), ist doch der Faden geworden, an der sich alles ankristallisieren konnte. Und in jener Krise, aus der ich als Philosoph hervortauchte, war das Entscheidende der erste Satz der Bibel, – nicht etwa so, daß er mir herausgeholfen hätte, sondern im Gegenteil: er machte, in dem er mit unwidersprechlicher Evidenz vor mir stand, die Krise erst unausweichlich.''[2]) Twee dingen worden hier naar voren gebracht. In de eerste plaats: de uiterst magere familietraditie, die hij niet aan zijn ouders dankt, maar aan de tot zijn dood in 1908 bij hem inwonende oudoom – hoe komt het toch, schrijft hij later, dat ik het vijfde gebod altijd ben blijven lezen: ,,ehre deinen Großonkel''.[3]) In de tweede plaats legt hij de nadruk op de eerste woorden van de bijbel. Daarvan zeide hij reeds kort na de beslissing: ,,Dieses Stück gemeinsamen Bodens... ist auch weiter in den folgenden Wochen (bedoeld is na het gesprek van 7 juli 1913) der unverrückte Ausgangspunkt geblieben.''[4])

De volle betekenis van de beslissing, waartoe hij na rond honderd dagen gekomen was, heeft Rosenzweig pas rond duizend dagen later beseft. Maar reeds onmiddellijk was het hem duidelijk, dat het hierbij mede ging om het lot van Europa in verband met dat van de Joden. Het is niet toevallig, dat hij het jaar 313, waarin het Christendom ,,rijks''-godsdienst werd, en het jaar 70, waarin het Jodendom zijn nationale middelpunt verloor, toen in één adem noemde: ,,Ich hatte

[1]) Briefe S. 70 (Nr. 57: An die Mutter, 23 okt. 1913).
[2]) Briefe S. 620 (Nr. 526: An Richard Koch, 2 sept. 1928).
[3]) Briefe S. 162 (Nr. 133: An die Eltern, 23 febr. 1917).
[4]) Briefe S. 72 (Nr. 59: An Rudolf Ehrenberg, 31 okt. 1913).

das Jahr 313 für den Beginn des Abfalls vom wahren Christentum gehalten, weil es für das Christentum den entgegengesetzten Weg durch die Welt eröffnet, den das Jahr 70 für das Judentum eröffnet."[1]) Hij is sinds 1913 veeleer geneigd de ontwikkelingsgang van het Christendom sinds 313 als bij de aard van deze religie passend te beschouwen.

Om een tegenwicht te vinden tegen de gevaren, welke de toekomst van Europa in die tijd reeds zo zeer bedreigden, had hij toen besloten tot het Jodendom in te keren: ,,Für mich ist dies jetzt das Entscheidende, nachdem ich die *objektive* Notwendigkeit erkannt zu haben glaube. Was nun daraus wird, das weiß ich heute noch nicht."[2]) Ik meen, dat *wij thans* – weinig minder dan een halve eeuw later – ook nog pas aan het begin staan van het begrijpen van de betekenis van Rosenzweig's beslissing in 1913.

3. *1916 – Geestelijke strijd uit de loopgraven*

Het was midden in de eerste wereldoorlog, dat een correspondentie met Eugen Rosenstock, – begonnen over de uitgave van een belangwekkende vondst op het terrein van de Idealistische wijsbegeerte – uitgroeide tot de scherpste discussie over de verhouding Christendom-Jodendom van de nieuwere tijd, zo niet van alle tijden. De 80 bladzijden van Anhang I van de in 1935 uitgegeven bloemlezing van 543 brieven van Rosenzweig aan familieleden en vrienden zijn voorzover mij bekend van protestants-christelijke zijde nog nooit grondig bestudeerd. Van beide zijden werden in de maanden mei tot november 1916 twaalf ten dele zeer lange brieven geschreven. Hetgeen Rosenstock naar voren brengt is stellig minder ,,typisch" ,,christelijk" dan hetgeen Rosenzweig naar voren brengt ,,joods" is. Inderdaad is hierbij desniettemin geheel de bijbel en geheel het leven van Europa in het geding geweest. De twee jonge geleerden – beide geschiedkundigen met een grote kennis op het terrein van het geestesleven – die elkaar van het front in Frankrijk naar dat op de Balkan via het Duitse vaderland heen en weer schreven, behandelden de kernvragen ten aanzien van heden en toekomst van de twee bijbelse religies, van de Joden en van christelijk Europa en streden daarmede om bestaansrecht en levensmogelijkheid van ons werelddeel. Ik acht het een waarlijk onvergefelijke blunder van Eugen Rosenstock, dat hij bij de inleiding tot de uitgave van deze correspondentie meende

---

[1]) Ibidem. [2]) Briefe S. 76 (Nr. 60: An Rudolf Ehrenberg, 4 nov. 1913).

te mogen schrijven: „In diesem Briefwechsel aus dem dritten Jahre des Weltkrieges geht es um die ewigen, typischen, überpersönlichen Fragen des Daseins von Jud und Christ inmitten der Völkerwelt, um ihre ‚theologische Existenz heute'."[1])

Wie „theologische Existenz heute" zegt, spreekt over de onmiddellijke actualiteit, waarbij iedere betrokkene op dit ogenblik ter verantwoording en tot beslissing wordt opgeroepen. „Ewige" en „typische" vragen zijn daarentegen wel belangwekkend, maar juist niet voor actuele beslissing vatbaar.

De vraag, welke in deze correspondentie nu ruim twintig jaren geleden bij de publikatie aan de orde werd gesteld luidde: „Wat dunkt u van de Jood?" De volkeren, te midden waarvan Rosenzweig had geleefd en uit wier midden Rosenstock zou moeten uitwijken, zouden daarop antwoorden met de gaskamers van Auschwitz. Op het ogenblik, waarop nu door mij aan deze briefwisseling herinnerd wordt is de vraag opnieuw: „Wat dunkt u van de Jood?" Rosenstock is thans hoogleraar in de Verenigde Staten; wij leiden hier ons leven in West-Europa. Zijn wij misschien bezig als christenen van de 20e eeuw de rest van het Jodendom op minder spectaculaire maar op niet minder misdadige wijze te laten stikken, terwille van onze olievoorzieningen en een versterking van Mohammedaanse afweer tegenover het communisme?

Wat Rosenzweig naar voren bracht laat zich in het kort als volgt samenvatten: Hij erkent zijn gesprekspartner niet als „Mit-Jud". Vóór diens christen worden was deze veeleer Ἑλλην ἐκ τῶν βαρβάρων geweest.[2]) Hij gaat dan, korte tijd later, in zijn langste brief, uitvoerig in op de zin van de christelijke opvatting over de verstoktheid van de Joden. Hij zegt daarvan: „die Verstocktheit der Juden ist ein christliches Dogma; sie ist es so sehr, daß die Kirche, nachdem sie noch im 1. scl. ihr eigentliches Dogma, den substantiellen Teil (von Gott und Mensch), ausgebildet hatte, das ganze 2. (und in den Nachwehen noch das 3. und 4. scl., noch Augustin hat sich persönlich damit auseinandergesetzt, als die Kirche schon längst darüber hinaus war) darauf verwendet hat, dieses „*zweite* Dogma" (den formalen Teil ihres Dogmas, nämlich ihr historisches Selbstbewußtsein) festzulegen, daß sie hierbei zur Schrift- oder vielmehr zur Traditions- (statt zur Geistes-) Kirche, d.h. zur Kirche schlechthin wurde, zu der

[1]) Briefe S. 638 (Einleitung zu Anhang I).
[2]) Briefe S. 660 (F. R. an E. R., tussen 13 sept. en 4 okt. 1916).

Kirche von der die Geschichte weiß."[1]) Hij voegt in dezelfde brief later daaraan toe: ,,daß es hier gar nicht ankommt auf das theoretische Bewußtsein, sondern darauf ob ein praktisches Ernstnehmen den Inhalt des Theologumens dauernd verwirkliche. Dies praktische Ernstnehmen, worin sich das Theologumen von der jüdischen Verstocktheit auswirkt, ist der *Judenhaß*. Sie wissen so gut wie ich, daß alle seine realistischen Begründungen nur modische Mäntelchen sind um den einzig wahren metaphysischen Grund zu verhüllen, der metaphysisch formuliert lautet: daß wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) eine Fiktion ist (und fiat Veritas, pereat realitas, denn ,,Du Gott bist Wahrheit") und gebildet formuliert (von Goethe in Wilhelm Meister): daß wir die Grundlage der gegenwärtigen Kultur verleugnen (und ,,fiat regnum Dei, pereat mundus", denn ,,ein Reich von Priestern sollt ihr mir sein und ein heiliges Volk") und ungebildet formuliert: daß wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie *mir*, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt (und fiat nomen Dei Unius, pereat homo, denn ,,wem dürft ihr mich vergleichen, daß ich gleiche".[2]) Rosenzweig voegt daar namens zijn volksgenoten tegen het einde van zijn uiteenzetting als korte samenvatting van hun ,,Judenstolz" aan toe: ,,Soll ich ,mich bekehren', wo ich von Geburt her ,außerwählt' bin?"[3])

Rosenstock antwoordde: ,,Das, wovon Christus erlöst, ist ja gerade der grenzenlose, naive Hochmut des Juden, den Sie selbst in Anspruch nehmen... Ich bin Ihnen gut. Zum Glück wissen Sie nicht, was Sie tun."[4]) Enkele dagen later voegt hij daaraan toe: ,,Die Synagoge redet seit zweitausend Jahren über das was sie hat, weil sie schon gar nichts hat; aber sie erlebt nicht und wird deshalb nie erfahren, was sie ist. Sie bildet ab den Fluch der Selbstgewißheit, des Adelstolzes und der gedankenlosen Gleichgültigkeit gegen das Werdegesetz des einheitlichen Kosmos, des ,Frieden auf Erden allen Menschen seines Wohlgefallens'... Sie haben das Wort, daß dereinst alle Völker zu Jerusalem anbeten werden, und sie kreuzigen immer wieder den, der kam, das Wort wahr zu machen. Scheinbar warten sie auf das Wort des Herrn, aber sie sind so durch und durch offenbarungslos geworden, daß sie alles tun, um seine Wirklichkeit zu hindern."[5])

---

[1]) Briefe S. 667 (idem tussen 4 en 28 okt. 1916).
[2]) Briefe S. 670/71 (idem idem). [3]) Briefe S. 672 (idem idem).
[4]) Briefe S. 679/80 (E. R. an F. R. 28 okt. 1916). [5]) Briefe S. 681 (id. 30 okt. 1916).

Uit de latere brieven van Rosenzweig in deze correspondentie wil ik alleen nog maar deze twee aanhalingen geven: ,,die jüdische Idee der Auserwähltheit ist von Anfang an alles andre als ‚naiv'... am Sinai... sagt eine alte kalauernde legende, hat sich Israël die ‚Sinna', den Haß, der Völker erworben. Die Juden sind die einzigen Unnaiven der antiken Welt, und deshalb ist *allerdings* das Christentum, das dieser antiken Welt die Unbefangenheit ihres ποῦ στῶ nimmt, insofern eine ‚Judaisierung der Heiden'."... ,,Dem ‚naiv' in Anspruch genommenen unveräußerlichen Recht an Gott entspricht, was Sie vergessen, das ebenso ‚naiv' aufgenommene Joch der unveräußerlichen Leiden, von denen wir – ‚naiv'? – wissen, daß sie uns auferlegt sind... , zur Erlösung der Welt'."[1]) En dan deze over de Joden, die hij vergelijkt bij de bemanning van het spookschip, die het beloofde gebied nog niet gevonden heeft: ,,Aber der fliegende Holländer wird immer wieder an Land gehen, und eines Tages (Hab. 2 vs 4 – denn er ist beides, der ‚Halsstarrige' und der ‚Gerechte' in einer Person) wird er sie finden; lasciavi ogni cosa, außer einer: der speranza. Vor Gottes Stuhl wird der Jude, so heißt es, *nur dies eine* gefragt: Hast du auf das Heil gehofft? Alle übrigen Richterfragen – so sagt nicht mehr jene Tradition, aber ich – gehen an Euch. Bis dahin – Ihr Franz Rosenzweig."[2])

Mijn gevolgtrekking uit het kennisnemen van deze correspondentie uit de loopgraven in 1916 is deze: het negeren van de Joden door de Christenen in oudheid, middeleeuwen, nieuwere èn nieuwste geschiedenis van Europa is de hoofdoorzaak van hun eigen innerlijke onzekerheid èn van hun tekortschieten ten aanzien van vrijwel alle problemen, waarmede zij werden geconfronteerd. Voor de vernieuwing van het christelijk geloof is daarom niets zó noodzakelijk en niets zó vol van beloften als het met volle ernst ingaan op het joodse leven van voorheen en thans.

4. *1918 – Een ster uit Jacob*

Tegen het einde van de eerste wereldoorlog, nog pas ruim dertig jaren oud, gevoelt Rosenzweig behoefte om geheel zijn denken over mens, wereld en God in een systeem samen te vatten. Hij voorvoelt iets van de naderende ondergang van het tweede Duitse Keizerrijk, hij beseft ook, dat de christelijke aera bezig is ten einde te lopen. Uitermate gecomprimeerd – de drie delen van zijn systeem beslaan

[1]) Briefe S. 687 und 689 (F. R. an E. R. 7 nov. 1916).
[2]) Briefe S. 693/94 (id. 9 nov. 1916).

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

samen slechts ruim 550 niet heel grote bladzijden – vat hij de vrucht van zijn denken als mens over de wereld in haar verhouding tot God samen. Doch deze in zes maanden neer geworpen samenvatting – waaraan hij begint na een periode van ernstige ziekte en die hij schrijft op Feldpostkarten tijdens de vrij ordeloze terugtocht van het Duitse leger van de Balkan en twee maanden na zijn thuiskomst weet te voltooien op 16 februari 1919 – deze samenvatting is toch eigenlijk slechts bedoeld als uitgangspunt voor vernieuwd levend handelen.

Het allerbelangrijkste in dit belangrijke boek schijnt mij Rosenzweig's visie op het geheel van het religieuze leven der mensheid. Hij karakteriseert de Griekse religie: „So ist Gott hier ohne Welt oder wenn man umgekehrt diese Vorstellung gerade als eine Weltanschauung charakterisieren möchte, so wäre diese Welt des unter sich bleibenden Götterlebens – eine Welt ohne Götter."[1]) Het Griekse heidendom stelt hij nochtans verre boven de oosterse religies van Indië en China: „hier in Nirwana und Tao (sind) die Baupläne entworfen, nach denen bis zum heutigen Tag jedes Gebäude errichtet werden muß, wohin das Denken über Gott sich vor der Stimme des wahren Gottes flüchten will. Hier allein ist es vor dieser Stimme sicher, – Securus adversus deos so gut wie adversus Deum."[1]) Nog duidelijker toont hij zijn waardering voor de Griekse geest, als hij uitspreekt: „Gestalt sieht nur, wer die Augen auf und den Kopf oben behält. Die kühle Leere der Weltflucht, die innige Tiefe der Weltliebe – wieder sind hier wie dort Indiën und China, das Volk der geschlossenen und das der offen träumenden Augen, die Erben des Menschen der Urzeit, der sich in den Weltwahn flüchtet, weil ihm der Mut zur Weltschau fehlt; und wieder sind die Griechen, das Volk der Entdecker, die Führer unsres Geschlechts auf den Weg der Klarheit."[3])

Jarenlang had Rosenzweig zich inmiddels in het Arabisch verdiept. Over de betekenis van de Islam heeft hij zich dan ook wel terdege rekenschap gegeven. Hij noemt de stichter van deze religiede „Meister des großen Plagiats an der Offenbarung".[4]) Over de geloofsbelijdenis van de Islam zegt hij: „Das Bekenntnis des Islam: ‚Gott ist Gott' ist kein Glaubens- sondern ein Unglaubens bekenntnis; es bekennt sich in seiner Tautologie nicht zum offenbargewordenen, sondern zum verborgenen Gott."[5]) En ten aanzien van het in-

[1]) Stern I S. 47. [2]) Stern I S. 50-51. [3]) Stern I S. 79. [4]) Stern II S. 116.
[5]) Stern II S. 120.

nerlijk beleven van de Moslim: ,,So kennt der Islam so wenig einen liebenden Gott wie eine geliebte Seele.''[1]) Over de visie op de geschiedenis in de Islam lezen we bij hem voorts: ,,Hier ist wirklich jedes Zeitalter unmittelbar zu Gott und nicht bloß jedes Zeitalter, sondern überhaupt alles Individuelle... Jedes ,Jahrhundert' seit Muhamed hat seinen ,Imam', seinen geistlichen Vorsteher; der wird den Glauben seines Zeitalters auf den rechten Weg leiten... Deutlich ist hier die auffallende Analogie zur spezifisch ,modernen' Auffassung des ,Fortschrifts' in der Geschichte und der Stellung des ,Großen Manns' darin.''[2])

Terwijl Rosenzweig ons hier laat zien, hoezeer het moderne geliefhebber in oosterse mystiek vlucht voor de levende God kan zijn en hoezeer wij in onze kijk op de eigentijdse geschiedenis Moslims in plaats van bijbels-gelovigen dreigen te worden, tracht hij tegen het einde van zijn machtige boek het bijéén behoren van Israël en het christendom aldus duidelijk te maken: ,,Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren... Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unsrem Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit nacheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende... Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns.''[3]) ,,Das Christentum, indem es sich nach außen verstrahlt, droht sich in einzelne Strahlen weitab vom göttlichen Kern der Wahrheit zu verflüchtigen. Das Judentum, indem es nach innen erglüht, droht seine Wärme fernab von der heidnischen Weltwirklichkeit in der eignen Schoß zu sammeln.''[4]) Doch dit Joodse ,,gevaar'' moet naar het inzicht van Rosenzweig door Israël aanvaard worden. Hij wijst op de Joodse ,,Mystik der Offenbarung'' en het daarin gegeven ,,tiefsinnige Verständnis, das in Gottes Selbsthingabe an Israël ein göttliches Leiden, das eigentlich nicht sein dürfte, ahnt und in Israëls Selbstabscheidung zum Rest ein Wohnung-werden für den verbannten Gott.'' Hij spreekt in dat verband uit: ,,Gott selbst, indem er sich... Israël, verkauft' und sein Schicksaal mitleidet, macht sich erlösungsbedürftig.''[5]) ,,Gottes Einheit bekennen – der

[1]) Stern II S. 109. [2]) Stern II S. 178/179. [3]) Stern III S. 200. [4]) Stern III S. 189.
[5]) Stern III S. 193. (In de Nachweis der Jüdischen Quellen, Anhang S. 13 wordt verwezen naar de aantekening bij II S 185, Anhang S. 5, waar uit de Midrasch Tehillim bij het slot van Psalm 91 wordt aangehaald: ,,Sprach R. Abahu: das ist einer der gewichtigsten Schriftworte, daß die Erlösung Israëls auch die Erlösung ist des Heiligen, gesegnet sei Er.''

Jude nennt es: Gott einigen. Denn diese Einheit, sie ist indem sie wird, sie ist Werden zur Einheit. Und dies Werden ist auf die Seele und in die Hände des Menschen gelegt... Der Niederstieg ins Innerste enthüllte sich als ein Aufstieg zum Höchsten.'' Das Nurjüdische des Gefühls verklärt sich zur Welterlösende Wahrheit. In der innersten Enge des jüdischen Herzens leuchtet der Stern der Erlösung.''[1])

Van het christendom, zoals het zich aan de Jood voordoet, geeft hij deze samenvatting: ,,Das Christentum hat spiritualistische, individualistische, pantheïstische Mystik hervorgebracht. Unter einander traten diese drei in keine Verbindung. Das gefühl kann sich in jeder von ihnen befriedigen. Wie denn jeder von ihnen auch eine eigne Gestalt der Kirche entspricht, deren keine durch die beiden andern überflüssig wird. Das Gefühl kommt überall ans Ziel. Und es darfs. Denn wo es an sein Ziel kommt, da ist ein Stück Vorwelt erneuert in Sterben und Auferstehn. Gestorben der Mythos und auferstanden in der Anbetung im Geist, gestorben der Heros und auferstanden im Wort vom Kreuz, gestorben der Kosmos und auferstanden im ein und allgemeinen All des Reichs. Daß diese drei jedes in sich eine Verflüchtigung des Reichs bedeuten, genauer: daß Gott Herr der Geister ist, nicht Geist, Spender der Leiden und nicht Gekreuzigter, Einer und nicht Alles in Allem, – wer möchte solche Einwände einem Glauben entgegenwerfen, der siegreich durch die Welt seinen Weg nimmt und dem die Götter der Völker – völkischer Mythos, völkischer Heros, völkischer Kosmos – nicht stand halten. Wer möchte es! Und dennoch: Der Jude tuts. Nicht mit Worten – was wären hier in diesem Bezirk des Schauens noch Worte! Aber mit seinem Dasein, seinem schweigenden Dasein.''[2])

Om de betekenis van de Joden voor het christendom te omschrijven, wijst Rosenzweig er op, hoe de strijd met de Gnosis steeds weer actueel is, en dat het het Oude Testament is, ,,das dem Christentum den Widerstand gegen diese seine eigne Gefahr ermöglicht. Und das Alte Testament nur weil es mehr als bloß Buch ist. Das bloße Buch würden die Künste allegorischer Deutung leicht klein kriegen. So gut wie Christus die Idee des Menschen, so gut würden die Juden des Alten Testaments, wären sie ebenso von der Erde verschwunden wie Christus, die Idee des Volks, Zion die Idee des Weltmittelpunkts bedeuten. Aber solcher ,,Idealisierung'' widersetzt sich die handfeste, nicht zu leugnende, ja eben im Judenhaß

---

[1]) Stern III S. 194. [2]) Stern III S. 196/197.

bezeugte Lebendigkeit des jüdischen Volks. Ob Christus mehr ist als eine Idee – kein Christ kann es wissen. Aber das Israël mehr ist als eine Idee, das weiß er, das sieht er. Denn wir leben... Und so sind wir dem Christen das eigentlich Unbezweifelbare."[1])

Het is de verdienste van Miskotte geweest in zijn zeer breed opgezette dissertatie van 1933 – tot dusverre als enig vooraanstaand christentheoloog – volle aandacht aan Rosenzweig's werk te hebben gewijd. Hij schrikt wel voor bepaalde consequenties van Rosenzweig's denken terug, maar zegt dan toch ook ,,misschien vergissen wij ons..."[2]) Ik meen te mogen zeggen, dat Miskotte met Rosenzweig's werk nooit klaar is gekomen. Misschien is er trouwens niets zó hoopvol als dat! Ook zijn erkenning: ,,Daarentegen is de christelijke exegese tot op onze tijd nooit geheel vrij geweest van een zekere gewrongenheid"[3]) is belangrijk. Maar de tegenstelling, welke hij maakt tussen het nieuw testamentisch Kerugma en de Joodse verbondsgedachte in zijn uitspraak: ,,In het Kerugma *doorbreekt de praedestinatie het verbond* en relativeert het, in het Jodendom legt het verbond de praedestinatie vast"[4]) lijkt mij onhoudbaar. Het Verbond met Israël wordt niet als ware het van buiten af doorbroken en gerelativeerd, doch in Jezus van Nazareth wordt het van binnen uit doorbroken en daardoor juist in zijn volstrekte betekenis openbaar.

Het gesprek met Israël kan nergens beter worden voortgezet dan in aansluiting bij Rosenzweig's Stern der Erlösung. Om daartoe in staat te zijn zullen christenen de uiterst moeilijke kunst der bescheidenheid moeten leren, welke de Kananese vrouw uit Mattheus 15 vs 22 bezat. Van Joodse zijde zal men daarentegen de nieuw Testamentische geschriften, in het bijzonder die van Paulus, beter in hun Joods karakter moeten leren onderkennen. Er is daarvoor echter aan beide zijden niet veel minder dan een nieuwe reformatie nodig. Misschien zal dat bij ons nog moeilijker zijn dan bij hen. Maar zowel ons persoonlijk behoud als de toekomst van Europa en de mensheid hangen hiervan af!

5. *1925 – Vernieuwd vertalen*

Toen de oorlog voorbij was, zag Rosenzweig al spoedig zijn levenstaak duidelijk voor zich. Na heel snel zijn Stern der Erlösung te hebben voltooid – reeds 16 februari 1919 sloot hij, zoals gezegd, dit stuk van zijn levenswerk af – maakte hij ook zijn ,,Hegel und der

[1]) Stern III S. 199. [2]) Joodsche Rel. blz. 367. [3]) Joodsche Rel. blz. 549.
[4]) Joodsche Rel. blz. 528.

Staat" persklaar. Dit werk vond makkelijker een uitgever dan de Stern en verscheen dan ook reeds eerder. Maar de onmiddellijke taak, welke Rosenzweig voor zich zag, lag op het terrein van de Joodse opvoeding. Reeds tijdens de oorlog, in maart 1917, had hij een brochure „Zeit ist 's!" geschreven over de noodzaak van bewuste Joodse opvoeding om aan de Joodse gemeenschap in Duitsland gestalte te geven: „Nicht die Judenschaft zwar, wie die Reaktionäre der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wollten, gibt es zu verkörpern, aber das Judentum. Nicht judenschaftliche, sondern jüdisch-geistige Organisationen gilt es zu schaffen. Der Geist des Judentums verlangt nach eigenen Heim- und Pflegestätten. Das jüdische Bildungsproblem auf allen Stufen und in allen Formen ist die jüdische Lebensfrage des Augenblicks."[1])

Deze brochure was opgedragen aan Rosenzweig's laatste leermeester, Hermann Cohen, die zeer kort daarna overleed. Zij heeft de stoot gegeven tot een „Academie für Wissenschaft des Judentums", welke echter een geheel ander karakter kreeg dan Rosenzweig en Cohen hadden bedoeld. Daarom streeft hij in 1919 en 1920 naar een geheel nieuw soort Joods studie-centrum. Na in het voorjaar van 1920 met een streng joods levende vrouw getrouwd te zijn wordt hij in de zomer van dat jaar benoemd tot leider van het „Freie Jüdische Lehrhaus" in Frankfort a. M. In het ontwerp voor de openingsrede van dat najaar bepleit hij „Ein Lernen in umgekehrter Richtung. Ein Lernen nicht mehr aus der Tora ins Leben hinein, sondern umgekehrt, aus dem Leben, aus einer Welt, die vom Gesetz nichts weiß oder sich nichts wissen macht, zurück in die Tora. ...Ein neues lernen ist das. Ein Lernen, zu dem am befähigsten heute der ist, der – am meisten Fremdes mitbringt. Also gerade *nicht* der jüdische Fachmann... Es gibt heute vielleicht ein Nebeneinander von klassisch, historisch und modern im Judentum, aber es soll und wird es nicht mehr geben. Wir müssen daran, die Wurzelfäden der Historischen im Klassischen, seine Fruchtbarkeit im Modernen zu entdecken. Alles recht Jüdische muß alle drei zu gleich sein. So war es in allen jüdisch fruchtbaren Zeiten."[2])

Zijn eigen werk wordt daarbij steeds meer: vertalen. Voor zijn opvatting van deze taak is kenmerkend wat hij zegt in het „Nachwort" bij zijn vertalingen van hymnen en gedichten van Jehuda Halevi: „Die Aufgabe des Übersetzens ist eben ganz mißverstanden,

---

[1]) Kl. S. S. 78. [2]) Kl. S. S. 97/98.

wenn sie in der Eindeutschung des Fremden gesehen wird. ... Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht... der fremde Dichter ruft in die neue Sprache ja nicht bloß das, was er selber zu sagen hat, hinein, sondern er bringt die Erbschaft des allgemeinen Sprachgeists seiner Sprache mit zu der neuen."[1])

Het vertalen van Jehuda Halevi had tot gevolg, dat toen in het voorjaar van 1925 de Joodse uitgever Lambert Schneider met Martin Buber overleg ging plegen over de uitgave van een geheel nieuwe bijbelvertaling, deze laatste als voorwaarde stelde, dat Rosenzweig hieraan zou medewerken.[2]) Deze medewerking werd waarschijnlijk zijn allerbelangrijkste werk. Hij was er zich van bewust, dat alle vertalen maar een gebrekkig hulpmiddel is, maar juist waar het de bijbel betreft nochtans een grootse dienst aan de zaak: „Denn die Stimme dieses Buchs darf sich in keinen Raum einschließen lassen, nicht in den geheiligten Innenraum einer Kirche, nicht in das Sprachheiligtum eines Volks, nicht in den Kreis der himmlischen Bilder, die über eines Landes Himmel ziehen", schrijft Rosenzweig in zijn verhandeling over: Die Schrift und Luther.[3]) Hij stelt daarbij met nadruk vast: „Der wesentliche Inhalt aber ist grade das, was sich der festlegenden und fernrückenden Gewalt der Schrift entzieht: Wort Gottes an den Menschen, Wort des Menschen an Gott, Wort der Menschen vor Gott."[4]) „Sie ist als Schrift Niederschlag, nachträglicher, Niederschrift, des geschehenen Durchbruchs des Worts, der in der Geschichte des Geschlechts genau dasteht, wo in der Geschichte des Einzelnen: am Augenblick seiner Menschwerdung. Das Wort, das keine Maße und Bindungen erträgt, weil sich die Seele in ihm entbindet und vermißt, ist in sie gesprochen, spricht aus ihr... Seither ist in das nächtige Schweigen, das das Menschengeschlecht in seinen Ursprüngen umgab, jeden von jedem und alle vom Draußen und vom Drüben trennend, das Tor gebrochen, das nie ganz mehr zugehen wird; das Tor des Worts."[5])

Hij ziet het werk van deze vertaling – zo zegt hij in een „Auseinandersetzung" – als resultaat van samenvattend: „gläubig – ungläubiges Wissen... ...das Wort *gläubig* meint hier nicht ein dogmatisches Sich-binden; sondern ein totales, den ganzen Menschen umfassendes Gehaltensein."[6]) De bijzondere moeilijkheden ziet hij met Luther

---

[1]) Kl. S. S. 201–203 (Jehuda Halevi Deutsch-Berlijn 1927 – S. 154/55).

[2]) Glatzer p. 149 (onjuist Briefe S. 725: Mai 1924, vgl. Briefe S. 533, Anm. 1.).

[3]) Kl. S. S. 151. [4]) Kl. S. S. 135/36. [5]) Kl. S. S. 140. [6]) Kl. S. S. 132/33.

in de vertaling van de kernwoorden: Emet had Luther vertaald met: „Wahrheit, Treue, Glaube". Van het woord Chen zegt Rosenzweig: „Es ist sein Wort, das Lutherschste Wort des Hebräischen Lexikons, das Wort für Gnade. Schon das, und auch die drei vorher genannten Worte, zeigt uns...: den Glaubenszwang, der alles wirkliche Übersetzen der Schrift bis ins einzelne beherrscht."[1] „Auch dem Übersetzer ist es gesagt, daß die Sprache der Schrift Treue und Wahrheit in ein Wort verschließt und daß sie dies verschlossene Wort im Glauben aufbrechen läßt."[2]

Als voorbeeld geeft Rosenzweig dan nog het volgende: „Wenn et wader Text immer wieder anhebt, daß im Zelt des mo'ed über dem Schrein der 'edut Gott sich dem Menschen hiwa'ed will, so wird hier das Gemeinte nicht deutlich, wenn (Kantzsch) Gott sich im Offenbarungszelt über der Gesetzeslade offenbart, auch nicht, wenn (Luther) er sich in der Stiftshütte über der Lade des Zeugnisses bezeugt, am ehesten noch, wenn (Luther in älteren Drucken) er sich im Zelt der Bezeugnis über der Lade des Zeugnisses bezeugt; aber weder von zeugen noch von stiften noch von setzen noch von offen noch von bar weiß der Text das mindeste. Die lexicalisch verzweigten Bedeutungen helfen hier dem Übersetzer, wenigstens wenn er an die Bedeutsamkeit des von der Schrift so stark hervorgehobenen Zusammenhangs glaubt, garnichts. Er muß in die Wurzeltiefen hinabsteigen, wo ihm dann bei 'ad = 'bis' und 'od = 'noch' der sinnliche Sinn der Wortgruppe erschließt: das räumliche-zeitliche Gegenwärtigsein. Nun gegenwärtigt sich Gott im Zelt der Gegenwart über dem Schrein der Vergegenwärtigung des am Sinai geschlossenen Bunds."[3]

Ik beschouw het als een van de tekenen van Rosenzweigs grootheid als theoloog, dat hij aan deze uiterste aandacht voor het kleinste detail van het bijbelwoord telkens weer een uitermate brede visie paart op de wereldhistorische betekenis van de bijbel. Zo wijst hij in een van zijn laatste artikelen op de rechtstreekse werking van tal van woorden uit het Oude Testament op velerlei politieke en sociale opvattingen: „Monarchisten und Monarchomachen, Kirchen und Sekten, Päpste und Ketzer konnten, Reaktion und Revolution, Eigentumsrecht und Sozialreform, Kriegsfrömmigkeit und Pazifismus können sich auf es berufen, taten und tun es."[4] Vooral echter: „der Rückweg in die noch fortbestehende Schöpfung war nur

[1]) Kl. S. S. 163. [2]) Kl. S. S. 165. [3]) Kl. S. S. 164. [4]) Kl. S. S. 125.

zu finden, wenn der Gott des Schöpfungskapitels und der, ‚der gesprochen hat durch die Profeten', der gleiche war den das Vaterunser ansprach, und nicht, wie die Gnostiker wollten: ein alter und von dem Gott der neuen Weltzeit abgetaner Gott... Es geht also... schlechtweg um den ganzen Bereich dessen, was man irgendwie noch so entfernt als Kulturwirkungen des Christentums beanspruchen kann. Es geht um die Fähigkeit des Christentums, überhaupt eine Synthese mit der Welt einzugehen. Und es geht zugleich um die fruchtbare Spannung dieser Synthesen, der das christliche Europa seine geistige Vormachtstellung in der Welt verdankt... die immer wieder versuchte Flucht aus der Enge und Fremdheit des A.T. in philosophische Weite oder in völkische Nähe wäre, wenn sie je völlig gelänge, das Ende des Christentums. ...Wenn Dogma und Gesetz nicht mehr die allumschließenden Klammern der Gemeinschaft sind, sondern nur noch tragende Versteifungen im Innern... ... auch wenn Kirche und Synagoge nicht mehr das Portal des Weges der Menschheit flankieren sollten, dennoch (würde) die Bibel weiter bereit liegen, daß die Menschheit auf ihrem Weg sie um eben diesen Weg befrage und, sie um- und umwendend, ‚alles in ihr' finde."[1])

6. *1929 – De kracht van de geest*

Het werk van Rosenzweig aan de bijbelvertaling had een zeer bijzonder karakter. Buber vertelt, dat hij steeds verscheidene mogelijkheden tot vertaling ontwierp, die daarna door Rosenzweig bestudeerd werden, terwijl vervolgens alle problemen soms dagen lang gezamenlijk bediscussieerd werden. Ook de drukproeven werden nog weer grondig doorgenomen.[2]) Rosenzweig's geest was nog zeldzaam helder, maar lichamelijk was hij van december 1922 tot zijn einde in december 1929 een gebroken man. Reeds begin 1922 had men zijn dood nabij geacht. Hij was nl. verlamd, zowel aan armen als benen en ook de spraak was al spoedig niet meer tot zijn beschikking. Met de linkerhand kon hij nog een paar jaren letters aanwijzen. Maar de laatste vijf levensjaren kon alleen Rosenzweig's vrouw aan de uitdrukking van zijn ogen raden welke van de door haar genoemde letters door hem bedoeld werden. Aldus wist hij nog drie tot vier uren achtereen van uit een speciaal geconstrueerde stoel te dicteren, wat hij tot in het kleinste detail had uitgedacht gedurende veelal met pijn doorwaakte nachten.[3])

---

[1]) Kl. S. S. 126/27. [2]) Glatzer p. 149 naar: Die Schrift und ihre Verdeutschung (Berlijn 1936), S. 318ff. [3]) Glatzer p. 140.

Rosenzweig zelf schrijft over de samenwerking aan Martin Buber: „Sie sind der Dichter, ich bin die Muse."[1]) Toen zij na vier maanden met Genesis klaar waren, schreef Rosenzweig als brief aan Buber een kort gedicht, waarin hij er aan herinnert hoe hij ruim zes en een half jaar vroeger zijn Stern der Erlösung had afgesloten met de leuze: „Ins Leben!" Hij schrijft dan:

Lieber Freund,
daß aller Anfang Ende sei,
ich habs erfahren.
„Ins Leben" schrieb ich, schreibpflicht frei, –
nach knapp zwei Jahren
ward lahm die tatgewillte Hand,
die wortgewillte Zunge stand,
so blieb mir nur die Schrift.
Doch Anfang ward dies Ende mir;
was ich geschrieben,
ist kein – ich dank es, Lieber, dir –
Geschrieb geblieben.
Wir schrieben Wort vom Anbeginn,
Urtat die bürgt für Endes Sinn.
Und so begann Die Schrift.[2])

Nog ruim vier jaar werkte Rosenzweig door. Behalve de Tora, „Die Bücher der Weisung", zag hij ook nog de oudere Nebiim, „Künder, Bücher der Geschichte" en het eerste deel, Jesjajahu, van de „Künder, Bücher der Kündung" gereedkomen. Nog meer dan honderd bladzijden van de Kleinere Schriften zijn gevuld met ten dele omvangrijke artikelen uit deze vier laatste levensjaren. En van de na zijn dood uitgegeven brieven werden er ook nog een honderdtal in deze jaren van zeer zware beproeving geschreven.

Jaren van zeer zware beproeving, zeker ook naar de geest. Want het kon hem niet verborgen blijven, dat speciaal Duitsland zich in die jaren verhardde tegenover het aan het Jodendom toevertrouwde Godsgetuigenis. Het waren de jaren van opkomst van Hitlers Nationaal-Socialisme. Rosenzweig bleef te midden daarvan geestelijk werkzaam en een bron van inspiratie niet alleen voor Buber, maar ook voor een kring van trouwe vrienden. Zijn zoon, die geboren

[1]) Briefe S. 542 (Nr. 442 An Martin Buber, 29 juni 1925).
[2]) Briefe S. 545/46 (Nr. 447 id. 21 sept. 1925; in de volgende brief verbetert hij „zwei" in „drei").

werd in sept. 1922 toen de vader reeds moeilijk meer kon spreken en schrijven, mocht hij nog zien opgroeien tot een schooljongen van ruim 7 jaar.

Een week voor zijn dood kwam het Hebreeuwse Toneelgezelschap „Habima" in Frankfort voorstellingen geven, o.a. van Calderon's „Koning David". De toneelspeelster Channa Rowina, die de rol van Absalom's zuster Tamar gespeeld had, droeg daaruit in Rosenzweig's kamer voor. Daarna las zij II Samuel 13, waarin als vs 10 de regel voorkomt, dat Ammon aan Tamar vraagt: Breng mij „ha birjah" in de slaapkamer, opdat ik uit uw hand èberèh. Ha birjah, de verkwikkende spijs kan ook als loutering worden opgevat. De zevenjarige zoon was in heftige ontroering weggelopen.

Rosenzweig maakte voor de toneelspeelster in dec. 1929 op zijn ziekbed dit gedicht:

Du brachtest in die enge Stube mir
Jene Erquickung, tragische Läuterung,
Mit der du draußen Tausende erquickst. –
Der Vater war erschüttert und der Sohn.
Der aber, tränenüberströmt, verließ
In zornesflammenden Protest den Raum, –
Also erneuernd dir den Urerfolg
Des Trauerspiels, des aller ältesten:
Des Thapsis Stück „Einname von Milet"
Erregte die Athensche Bürgerschaft
So, daß – den Dichter sie in Strafe nahm.
Urenkelkind du unsres alten Stamms,
Urahnin du hebräischen Trauerspiels,
Dank, daß erquickt ich ward aus deiner Hand!

Rosenzweig liet twee dagen later een afschrift van dit gedicht voor zijn moeder zenden aan Buber „damit du Mutter die Pointe (Birjah = Katharsis) erklärst".

Nog drie dagen later, aan de avond van de 9e december 1929 om half zeven voegde hij daar bij:
„und – jetzt kommt sie, die Pointe aller Pointen, die der Herr mir wirklich im Schlaf verliehen hat: die Pointe aller Pointen für die es..."[1])

Doktersbezoek onderbrak het dictaat. 15 dagen voor het vol-

---

[1]) Briefe S. 633 (Nrs 541, An Channa Rowina, 4 dec. 1929; 542 en 543 An Martin Buber, 6 en 9 dec. 1929).

tooien van zijn 43e levensjaar, de 10e december, twee uur na middernacht was Rosenzweig's aardse loopbaan beëindigd.

7. 1957 – Jood om onzentwil

Als Rosenzweig was blijven leven, zou hij met het laatste Kerstfeest zeventig jaar oud geworden zijn. De vermelding van die voor Jezus Christus symbolisch gekozen geboortedag doet mij bij deze herdenking de vraag stellen: Waarom heeft deze laatste grote Duitse Jood Jezus niet als Israëls Messias erkend? Deze vraag heeft mij nu ongeveer zes jaar lang veel beziggehouden (vóór het verschijnen van mijn „Israël en de Gojiem" had ik aan Rosenzweig geheel onvoldoende aandacht besteed). Steeds duidelijker is het mij geworden, dat het antwoord op dit: waarom? zal moeten luiden: om onzentwil.

Met dat „om onzentwil" wil ik de christenheid in breed oecumenisch verband omvatten. Dus niet alleen de Oecumene van Visser 't Hooft, met Foster Dulles aan de rechter- en Hromadka aan de linkervleugel, neen: óók de kerken van Moskou en Rome horen daarbij. Wij allen als christenen staan op een dergelijke wijze bij de God van Israël in de schuld, dat wij niet anders kunnen zeggen dan dat wij het verdiend hebben, dat althans déze Jood God vinden mocht buiten de ons geopenbaarde weg om. Om onzentwil betekent dus hier: tot onze beschaming. Heeft Rosenzweig de betekenis van Jezus van Nazareth dan niet miskend? Ik antwoord: ongetwijfeld. Maar toen hij dat deed – en hij is het naar het mij voorkomt inderdaad tot zijn gezegend levenseinde toe blijven doen – deed hij het door ons als christenen ernstig te nemen. Hij heeft de Europese christenheid – samen met wat van haar is uitgezwermd in alle hemelstreken en met wat buiten Europa naar haar roepstem in zending en missie heeft willen luisteren – willen zien als lichaam van Christus. En hij heeft dáárin, in onze leer en in ons leven, de beloofde Messias Israëls niet gezien. Moeten wij niet zeggen: niet kùnnen zien? Want zou in de Messiaanse gemeenschap niet op zijn minst een tendentie in de richting van een toenadering tussen Israël en de volkeren, tussen Joden en Niet-Joden, hebben moeten zichtbaar worden? En wat is dààrvan sinds de tweede eeuw van onze jaartelling ooit waar-dan-ook terecht gekomen?

Om onzentwil. Tot onze beschaming, maar óók tot onze lering. Wij hebben ontsteld gestaan over de uitbarsting van Jodenhaat, die zijn uitdrukking vond in de gaskamers van Auschwitz. Franz Rosen-

zweig's levenswerk kan ons doen verstaan wàt het was, dat onze stamverwanten hebben gehaat en waar de wortels lagen van hun haat. In de vroegste brief, waaruit ik een woord van Rosenzweig aanhaalde – die van november 1912 over de toen door hem voorziene periode van twee of meer wereldoorlogen – staat ook deze uitspraak: „In solchen Übergangszeiten kann dann auch der Einzelne nur zweideutige Empfindungen haben. Die Geschichte zwingt ihm noch kein Eindeutiges Ideal auf."[1]) Het levenswerk van Franz Rosenzweig, gezien in het verband van de geschiedenis van deze eeuw, toont ons thans inderdaad met alle duidelijkheid zulk een ideaal. Ik zou dat ideaal willen omschrijven als: Verzoening tussen Israël en de Volkeren als enig mogelijk uitgangspunt voor verzoening van het menselijk geslacht als geheel.

Persoonlijk ben ik ervan overtuigd, dat de Apostel Paulus hetzelfde bedoeld heeft. Maar een feit is, dat nòch de toch vooral uit de door hem gestichte gemeenten voortgekomen Wereldkerk nòch de na het jaar 70 overgebleven rest van het Jodendom zijn bedoelingen op deze wijze hebben verstaan. Rosenzweig heeft Saulus van Tarsen evenmin als Jezus van Nazareth aan de christenheid willen ontrukken. Maar zijn levenswerk kan er zeker toe bijdragen, dat wij, als christenen uit de Niet-Joden, hun beider optreden beter dan te voren gaan zien als uitdrukking van de Joodse geest.

In de Joodse Geest is de levenskracht te vinden, waaruit niet alleen het christendom maar óók alle andere Messiaanse bewegingen hun oorsprong hebben gevonden. Ik denk daarbij zowel aan alle nationale vrijheidsbewegingen en aanverwante strevingen naar emancipatie als aan de wijdvertakte socialistische en communistische stromingen als óók aan de verlangens naar wereldvrede en beteugeling van het oorlogsgeweld.

De mensheid doet moeizame pogingen om op internationaal niveau rechten van de mens te formuleren en te declareren. Men zoekt deze te funderen in abstracte beginselen. Aandacht voor het levenswerk van de laatste grote Duitse Jood kan ons echter leren, waar de eigenlijk enig mogelijke fundering te vinden is: in de geschiedenis van het uitverkoren volk.

Men gaat er in abstracto steeds weer vanuit, dat alle mensen, volkeren en rassen leven willen. Dat is een onjuiste veronderstelling. Er is wel zo iets als een onbewuste of misschien zelfs wel half-bewuste

---

[1]) Zie aant. 1. blz. 95.

levensdrang. Maar alléén dan, wanneer het menselijk leven verstaan is als een heilige roeping, kan er sprake zijn van die waarachtige levensaanvaarding, waarvan het levenswerk van Franz Rosenzweig ons in de geschiedenis van Israël het kenmerkende heeft doen onderkennen.

Zullen wij ons de nuchtere wijsheid van Kohèlet eigen maken, dat een levende hond beter is dan een dode leeuw, of zullen we ons richten naar de romantische leuze, volgens welke men liever dood moet zijn dan slaaf?

Het getuigenis van die roeping ten leven is het geweest, dat Europa in zijn ontmoeting met de bijbel telkens opnieuw heeft leren verstaan. Dat heeft aan Europa een voorsprong bezorgd boven andere werelddelen. Wij zijn bezig die voorsprong te verliezen en behoren ons daarover te verheugen. Voor het eerst in de ons bekende wereldgeschiedenis komt de mensheid in haar geheel met haar veelvormigheid naar lichaam en geest in het bereik van ons denken, voelen en voorstellen. De anderen, de niet Europese volkeren, zijn bezig medeerfgenamen te worden van de belofte, welke ons in het bijbels erfdeel geschonken werd.

Rosenzweig heeft ons leren beseffen, dat wij dit erfdeel hebben te zien als een Joods erfdeel, dan wel dat we het tot een inhoudsloze vorm zullen laten verschralen. Laten wij het ons dan als òns geschonken Joods erfdeel weten toe te eigenen! Voor zulk een toeëigening is christelijke zelfkritiek nodig, evenzeer als kritiek van binnenuit in besef van solidariteit op alle hedendaagse vormen van nationale en internationale, sociale en culturele bewegingen.

Het criterium daarbij is de houding tegenover de Jood, zoals Rosenzweig hem ons kan helpen kennen. Het Joodse centrum bij uitnemendheid voor deze tweede helft van de twintigste eeuw is ongetwijfeld de staat Israël. Aan hun houding dáártegenover zullen de in de Verenigde Naties gerepresenteerde volkeren – de grote èn de kleine – zichzelf doen kennen en geoordeeld worden. Maar niet alléén de volkeren als volkeren, óók de wereldgodsdiensten, hoe dan ook georganiseerd, worden hier voor hun laatste beslissing gesteld: of zij met Israël mede willen hopen, dan wel zonder hoop wegkwijnen.

Voor ons hier in Europa ligt de keuze aldus: de bijbel opnieuw gaan verstaan en ons daardoor ten leven geroepen weten, òf: in onzekerheid vóórt vegeteren tot de ons met stelligheid bedreigende ondergang.

Wij hebben nòg de keus. Maar hebben we haar nog làng? Dat lijkt ònwaarschijnlijk.

Amsterdam, 2 mei 1957.

LITTERATUUR

Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München 1920.

———, *Der Stern der Erlösung*, Frankfort a. M. 1921, 1930, 1954, de derde druk, met korte Biografie en Litteratuuropgave wordt geciteerd als: Stern.

———, *Briefe* (met in Anhang I de gehele correspondentie uit 1916 met Eugen Rosenstock), Berlijn 1935; geciteerd als: Briefe.

———, *Kleinere Schriften* (o.a. over: Sprache und Gestalt der Bibel), Berlijn 1937; geciteerd als: Kl. S.

Over Franz Rosenzweig:

K. H. Miskotte, *Het wezen der Joodsche Religie*, Amsterdam 1933; geciteerd als: Joodsche Rel.

———, *Als de Goden zwijgen*, Amsterdam 1956.

N. N. Glatzer, *Franz Rosenzweig, his life and thought* (met veel particuliere gegevens), New York 1953; geciteerd als: Glatzer.

Frits Kuiper, *Gods Bondgenoot*, *Ned. Theol. Tijdschrift* VIII, Wageningen 1953–'54, blz. 204–209.

———, *Franz Rosenzweig's inkeer tot het Jodendom*, *Bijdragen en Mededelingen van het Genootschap voor Joodse Wetenschap in Nederland* VII, Amsterdam 1956, blz. 133–135.

WIJSGERIG GELOOF EN GODSDIENSTIG GELOOF

DOOR

K. H. ROESSINGH

Leiden

Zijn de twee begrippen, die wij aanduiden met wijsgerig- en godsdienstig geloof elementen, die vergeleken, tegenover elkaar gesteld of verbonden kunnen worden? Verschillen zij slechts in oorsprong, inhoud en intensiteit, of zijn zij van een dusdanig ander gehalte en andere structuur, dat wij beide begrippen onmogelijk op één lijn kunnen stellen en zij noch in strijd zijn met elkaar noch een steun vormen voor elkaar? Dit zijn vragen, die in het bijzonder zijn opgeroepen sinds Karl Jaspers in 1948 onder de gelijknamige titel „*Der philosophische Glaube*" de betrekkingen tussen beide begrippen uitvoerig aan de orde stelde. Geheel nieuw was dit begrip niet, maar de wijze waarop Jaspers dit begrip formuleerde en als uitdaging stelde tegenover dogmatische vormen van godsdienstig geloof, maakte, dat het onmiddellijk een levendige belangstelling van theologen ondervond en van een aantal vrijzinnige theologen zelfs instemming. Zo schreef b.v. de Zwitserse theoloog U. Neuenschwander: Der neue Liberalismus wird sich auf weite Strecken hin zu dem bekennen können, was Jaspers in der Schrift: „*Der philosophische Glaube*" über die Funktion der Philosophie der Religion gegenüber äussert.[1]) F. Buri tracht sterk in deze richting verder te werken,[2]) maar ook in ons land verkoos prof. Heering voor zijn gesprek met de hedendaagse wijsbegeerte Jaspers boven de andere existentiefilosofen, omdat deze toch dichter raakte aan de godsdienstige problematiek, juist met zijn conceptie van wijsgerig geloof, dan de andere denkers van deze richting, ondanks de afwijzing die Jaspers' conceptie tenslotte ondergaat.[3])

De vraag is echter of beide begrippen van gelijke naam niet, mede dank zij Jaspers' formulering, als te zeer aan elkaar verwant zijn voorgesteld en of het niet juister is een grotere afstand tussen deze twee elementen van geloof te handhaven, waardoor ook het raakvlak tussen beide minder groot zal blijken te zijn. Vooral indien wij de historische ontwikkeling van het begrip geloof, zoals dat in het wijs-

---

[1]) *Die neue liberale Theologie*, Bern, 1953, p. 40.

[2]) Verg. *Theologie der Existenz*, Bern, 1954.

[3]) *Geloof en Openbaring*, Arnhem, 1944², 1950³.

gerige denken is uitgewerkt, in het oog vatten, zal deze distantie zich duidelijker aan ons opdringen. Voordien moeten wij echter kort bepalen, wat de betekenis is van het wijsgerige geloof in het denken van Jaspers zelf.

Het denken van Jaspers ontspringt aan de dialectiek, die hij ervaart in alle gelaagdheid van de werkelijkheid: op het niveau van het loutere bestaan is dat de spanning tussen ,,Inwelt'' en ,,Umwelt'', op het niveau van het algemeen bewustzijn de tegenstelling tussen bewustzijn en object, op het niveau van de geest de spanning tussen de idee in mijzelf en de uit de dingen tegemoettredende objectieve idee, en tenslotte op het niveau van de existentie de spanning tussen existentie en transcendentie. In alle lagen van de werkelijkheid ontdekt Jaspers dus een onoplosbare tegenstelling, die als polariteit functioneert maar opgenomen is in een hogere eenheid, die op het desbetreffende niveau niet kan worden ervaren. Zo leeft de kennis op het vlak van het algemeen bewustzijn van de polariteit subject-object, zonder deze tegenstelling als zodanig te kunnen objectiveren of tot onderwerp van bezinning te kunnen maken. Bezinning op de polariteit betekent de overgang tot het wijsgerige denken, dat zich afvraagt, hoe het mogelijk is, dat het object aan het subject gegeven is en wat het wezen van de evidentie uitmaakt, waarmee dit object op dergelijke wijze is gegeven. Indien eenmaal een gegeven als evident is ingezien heeft deze evidentie een dwingend karakter, ,,het is zo'' zeggen wij; maar daarmede houdt het inzicht op, aangezien het bewustzijn geen verdere gronden meer kan aangeven waarom de evidentie voor haar evident is. De evidentie is iets, dat de subject-object-splitsing omringt zonder daar in op te gaan en dat het gegeven-zijn van het object aan het subject mogelijk maakt.

Zo leeft op het vlak van het loutere bestaan het ik in de wereld, maar blijft onherroepelijk onderscheiden van die wereld, ja het stellen van het ik brengt onherroepelijk de tegenstelling met zich mee van ik en wereld, die op dit vlak onoverbrugbaar is. Toch leeft het ik *in* de wereld en houdt zich van de werkelijkheid daarvan verzekerd, zonder zich dit dwingend te kunnen bewijzen.

Jaspers noemt nu dit zich bevinden in de onoplosbare polariteiten: *geloof* en onderscheidt hierin dus ook vier lagen: het geloof in de buitenwereld als ,,Realitätsgewissheit'', als vitaal instinct; de zekerheid als geloof in de evidentie; de overtuiging, als geloof in de idee. Deze drie gelaagdheden en het daaraan verbonden geloof heb-

ben echter niet de meeste aandacht van Jaspers. Tegenover deze eerste vormen van geloof, die in ieders leven dagelijks functioneren en alleen dank zij bijzondere storingen van lichamelijke of geestelijke aard worden doorbroken stelt hij als vierde het *eigenlijke* geloof: „Eigentlicher Glaube aber ist der Akt der Existenz in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewusst wird. Glaube ist dat Leben aus dem Umgreifenden, ist die Führung und die Erfüllung durch das Umgreifende''.[1]) Wijsgerig geloof valt dus niet ieder als vanzelf ten deel; wij zouden in Jaspers' lijn hoogstens mogen zeggen, dat ieder mens in bepaalde vormen van onwijsgerig geloof leeft. De wijsgerige bezinning verheft nu niet eenvoudigweg dit alledaagse geloof aan de buitenwereld, evidentie en idee tot een doordacht en bewust plan, maar schakelt die beslissende dimensie in, die het gewone bestaan mist: de *transcendentie*. Deze transcendentie betreft zowel de wereld als het ik, die beide heenwijzen naar de oorsprong, waaruit zij beide voortkomen, aangezien zij zelf grondeloos blijken te zijn, hun eigen grond niet in zichzelf bezitten. Het omvattende beslaat nu zowel deze transcendentie als de daaraan beantwoordende existentie, die de mens deelachtig wordt in het besef, dat het menselijk zijn meer is dan een deel van het wereld-zijn en uitgrijpt boven bestaan, bewustzijn en geest naar de Ene Absolute Oorsprong. *Wijsgerig* geloof is nu het zich bevinden in en het zich bezinnen op deze polariteit van existentie en transcendentie en vormt dus de hoogste acte van zelfbewustzijn, waarin dit zelfbewustzijn als gefundeerd wordt ervaren in iets dat daarboven uitgaat, maar zich niet meer laat objectiveren voor dit bewustzijn en waarvan dus ook geen kennis mogelijk is. Dit geloof, waarin wel het transcendente bewust wordt maar niet inhoudelijk gekend kan worden, is dus „ein Glaube ohne jede Offenbarung''.[2])

Dit geloof geeft niet een houvast gelijk het godsdienstig geloof in haar object meent te bezitten, haar taak is juist elk objectief gegeven in zijn onzelfgenoegzaamheid te laten zien, de bedriegelijke beslotenheid van het leven aan te tonen, de onhoudbaarheid van alle objectiviteiten, en het appel te brengen om alle zekerheid op te geven, om zich te werpen in het waagstuk der existentie en zich een „zelf'' te verwerven, die haar inhouden en verzekerdheden niet ontleent aan de zichtbare noch aan de geestelijke wereld, die beide ver-

---

[1]) *Der philosophische Glaube*, Zürich, 1948; p. 20 (Afgekort: PhG).
[2]) *Philosophie*, Berlin-Heidelberg, 1948², p. V.

gankelijk zijn, tijdmatig en historisch bepaald, maar aan de oergrond, die zich voordoet in de tijd en in de geschiedenis en welks geheimschrift (chiffre) wij moeten trachten te ontcijferen. Wijsgerig geloof is dus het besef dat existentie staat in betrekking tot transcendentie. ,,Glaube heisst das Bewusstsein der Existenz in Bezug von Transzendenz''.[1])

De tegenspeler van het wijsgerig geloof vormt niet het onwijsgerige geloof, maar allereerst het (wijsgerige) *on*geloof. Ongeloof in het wijsgerige denken loochent de mogelijkheid, dat het menselijke zijn niet aan zich zelf genoeg heeft en zijn grond in een ander zijn vindt, dat het zelf tevens is, namelijk het Omvattende, of het ongeloof stelt de beslissing daaromtrent uit. Het wezenlijke van het wijsgerige geloof wordt juist gevormd door deze beslissing, de beslissing voor de transcendentie, gegrond op het inzicht dat ons weten niet toereikend is om te ontdekken, wie wij zijn en waaruit wij zijn; wijsgerig geloof is het tegendeel van wat Kant als kern van het geloof zag, namelijk het ,,blosse Fürwahrhalten''. Voor het ongeloof verdwijnen de vraagtekens en de onoplosbare spanningen uit het leven en neemt de mens zijn ondialectische, onpolaire zekerheid in eenzijdigheden als berusting, materialisme, hedonisme of scepsis. Of zelfs het niet-geloven in de polariteit gaat verloren, zelfs de keuze voor de eenzijdigheid verliest aan waarde en de mens leeft in een ,,Glaubenslosigkeit'', waarbij alle existentiële diepte uit het bestaan is geweken.

Wijsgerig geloof is het verzekerdheidselement in alle wijsgerige denken, dat het ferment vormt in alle wereld- en levensbeschouwing; het is hetgeen van waaruit mijn wil gericht wordt, zonder dat ik het zelf als object zou kunnen willen, maar dat zich aan mij moet vertonen als de onvoorwaardelijke zekerheid dat ik door het Zijn word omvat, dat ik zelf deel heb aan het Zijn als het Omvattende en dat ik dus moet leven en willen uit deze onvoorwaardelijkheid des geloofs, die zich geborgen weet in de transcendentie. Het weten heeft betrekking op het eindige in de wereld, het geloof treft het eigenlijke Zijn, zonder ooit zich ten volle rekenschap te kunnen geven van haar inhoud, tenzij door de onvolmaakte objectiveringen zoals de wijsgerige en godsdienstige overlevering ons die aan de hand doet. Daarom kan Jaspers toch zijn gedachten laten gaan over ,,Glaubensgehalte'', zij het ook dat de volle nadruk hierbij valt op de ver-

---

[1]) *PhG*, p. 30.

zekerdheid, *dat* het is, niet op het weten, *wat* het is, en noemt dan drie punten waarin het wijsgerig geloof kan worden uitgedrukt: „Gott ist”; „Es gibt die unbedingte Forderung”; „Die Welt hat ein verschwindenes Dasein zwischen Gott und Existenz”.[1])

Ons zal nu voornamelijk bezighouden de vraag welke zin het heeft, dat Jaspers het wijsgerig geloof verbindt aan de verzekerdheid dat *God* is, met andere woorden met welk recht Jaspers transcendentie en God gelijk stelt. Dit sluit twee vragen in, of de aard van het wijsgerig geloof deze gelijkstelling noodzakelijk of mogelijk maakt, en of de aard van het godsdienstig geloof deze gelijkstelling van haar kant toelaatbaar acht. Uiteraard worden hiermee meer vragen opgeroepen dan in het kader van een enkel artikel kunnen worden behandeld; daarom beperken wij ons hoofdzakelijk tot de vraag of wijsgerig geloof uit zichzelf er toe leidt geloof in God te zijn en hoe dit geloof zich zou verhouden tot een godsdienstig geloof in God.

Het merkwaardige aan Jaspers' opvatting van wijsgerig geloof is, dat hij gebruik maakt van een conceptie, die een lange en interessante geschiedenis heeft in de wijsbegeerte, zonder deze geschiedenis in zijn waarde te laten zien. Jaspers knoopt aan bij Kant en deelt met hem de eenzijdigheid, die daarin bestaat, dat Kant Hume bestreed zonder de punten te zien waarin hij gelijk had en in het bijzonder ook niet waar dit het begrip geloof betrof. Kant kon het begrip geloof slechts aan het eind van zijn systeem een plaats geven als „Vernunftglaube”, en Jaspers gebruikt evenzeer dit veelzijdige begrip om het direct toe te spitsen tot het hoogste geestelijke besef, dat een mens deelachtig kan worden, in duidelijke tegenstelling tot de lagere vormen van geloof, die volgens hem onwijsgerig zijn, althans niet van existentieel gehalte of wijsgerig doordacht. Deze toespitsing heeft het begrip wijsgerig geloof van Jaspers zo gevaarlijk dicht bij, naast of tegenover het godsdienstig geloof gebracht en de misvatting doen ontstaan, alsof het hier om twee vergelijkbare of eventueel zelfs gelijkwaardige grootheden zou gaan. Door zijn regelrechte aanknoping bij Kant en de idealistische traditie miskent Jaspers de bijdragen die ook de meer empirisch ingestelde lijn van denken tot zijn begrip heeft geleverd. Met een enkel woord moge daarom deze lijn worden aangeduid.

Hume wilde zowel het realisme bestrijden, dat de werkelijkheid

---

[1]) *PhG*, p. 31.

van het ik en van de buitenwereld zowel als van de kennisrelatie tussen beide aannam, als het idealisme van Berkeley, dat alleen de werkelijkheid van het waargenomen worden aannam, maar daarachter nog een goddelijke geest vooronderstelde, waarin de buitenwereld als waargenomen wordende werd voorgesteld. Hij stelde daar tegenover, dat uitsluitend het waargenomen worden, d.w.z. de „impressions" van zowel innerlijke als uiterlijke aard de werkelijkheid vormden, die gekend kon worden. En zelfs deze werkelijkheid bood geen houvast voor wezenlijke kennis, aangezien de tijdsopvolging der „impressions", der „fenomenen" zouden wij kunnen zeggen,[1]) geheel contingent is en geen zekere conclusies over de ware aard der verschijnselen toelaat. Elke transcendentie was hiermee uitgesloten, d.w.z. een uitgaan buiten of boven het Ik naar een werkelijkheid, die buiten of boven ligt als buitenwereld of als goddelijke wereld. Onze „impressions" kunnen wij niet transcenderen; zekerheid van kennis, die op buiten dit direct gegevene betrekking heeft, kunnen wij niet verkrijgen. Toch menen wij dat onze ervaring op de buitenwereld betrekking heeft en stellen wij ons voor dat er orde, regelmaat en causaliteit in deze wereld heersen. Deze gegevenheid is in zoverre irrationeel, dat de rede nooit in staat zou zijn de grond van dit geloof aan te tonen en de houdbaarheid te toetsen. Het blijft geloof, „belief", maar dit geloof draagt onze praktische levenservaring en vormt de enige basis, waarop wij aan de empirische kennis nog enige geldigheid kunnen toekennen.[2])

Ook Fichte kent aan het geloof een grote plaats toe in zijn denken en komt tot formuleringen die verrassend dicht bij die van Hume lijken te staan. Hij omschrijft het geloof als „das freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht" maar diept dit dan verder uit als een zeer bepaalde wilsakte om dit natuurlijke menen te laten gelden als weten; ook Fichte acht het zijn van de mens in de wereld gelegen in een houding van geloof en vertrouwen op deze wereld en een wil om als zodanig daarin te staan en het weten te laten gelden: „Er (het geloof) ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen".[3]) Fichte aanvaardt echter dit geloof niet als een empirisch feit dat uitsluitend op de zichtbare wereld betrekking heeft gelijk bij Hume maar acht wel een rationele grond aanwezig in de fundamentele positie van het

[1]) Verg. G. Berger, *Rev. Int. de Phil.*, I, 2, p. 342 vv.
[2]) Verg. O. Quast, *Der Begriff des Belief bei David Hume*, Halle, 1903.
[3]) *Werke*, Uitg. Medicus, Bd. III, p. 349.

transcendentale Ik, en wel een grond van voornamelijk ethisch gehalte: ik geloof in de wereld als zijnde het materiaal voor mijn plicht.

Terwijl Jaspers nu de lijn van Fichte heeft doorgetrokken en het geloof, althans het eigenlijke, het wijsgerige geloof geheel betrekt op en gefundeerd acht in een transcendentie, die niets met deze wereld meer te maken heeft, en deze wereld een verdwijnend bestaan toekent tussen God en existentie, heeft het empirisch ingestelde denken juist het op de wereld betrokken zijn van het ,,belief" uitgewerkt. In de empirische lijn verzwakt geheel het door Jaspers op de voorgrond gestelde onderscheid tussen geloof en weten en kan iemand als B. Russell schrijven: ,,It is clear that knowledge is a sub-class of true beliefs: every case of knowledge is a case of true belief, but not vice versa".[1]) Geloof drukt alle verhouding van een mens of zelfs elk organisme uit tot hetgeen niet onmiddellijk zintuiglijk gegeven is; de waarheid hangt nu maar af van de mate waarin een bepaald geloof volgens vastgestelde regels kan worden geverifieerd. Uitvoerig gaat ook de oude *Enc. of Religion and Ethics* op deze aspecten van het geloof in en omschrijft het als volgt: 'Belief' is the mental state of assurance or conviction, the attitude of a mind towards its own experiences in which it accepts and endorses them as referring to reality, as having real significance or value."[2]) W. James is zelfs zo ver gegaan om onder deze opvatting van geloof het gehele godsdienstige geloof onder te brengen, door het maar te verbreden en te verdiepen tot een vitale en existentiële keuze ten aanzien van de laatste dingen van het leven. Ook de empirisch ingestelde F. von Brentano heeft op eigen wijze het geloof een plaats gegeven in zijn logisch-psychologische onderzoekingen. In elke oordeelsvelling acht hij een subjectieve pool aanwezig, die als het ware de energie levert, waarmee en ter wille waarvan het subject oordeelt. Over volstrekt interesseloze zaken spreek ik geen oordeel uit; er moet een zeer persoonlijke betrekking bestaan tussen mij en het object des oordeels, wil ik tot een ontkennend of bevestigend oordeel komen. Ja, in elk oordeel ligt zelfs al opgesloten een voorafgaand oordeel over het bestaan van het object, d.w.z. elk oordeel wijst terug naar een z.g. ,,Existenzial-" of ,,Glauburteil".[3])

Geloof in deze zin vormt de subjectieve zijde van alle menselijke akten, of dit nu kennis is of handeling of wilsintentie. De grote

---

[1]) *Human Knowledge*, London 1948, p. 170.

[2]) *Enc. of Rel. and Eth.*, 1909, s.v.

[3]) Zie *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1924, p. 25.

tegenspeler van dit geloof is niet ongeloof, aangezien dat in dit verband evenzeer een vorm van geloof is, namelijk in het niet-bestaan of niet van waarde-zijn van het in een of andere denk-, wils- of gevoelsakte geïtendeerde object. De tegenspeler van dit geloof is de twijfel, omdat twijfel de zin van een bepaalde akte in betrekking tot een betwijfeld geïntendeerd object aantast. Wij lopen niet snel warm om kennis te nemen van iets, waarvan wij menen dat het niet bestaat, tenzij het op andere wijze van belang is voor ons; wij spannen ons niet graag in voor een doel, aan de zin waarvan wij twijfelen. Alle menselijke bestaan wordt dus gezien als begeleid wordend door een zeer bepaalde stellingname ten aanzien van elk individueel object en tevens ten aanzien van de wereld als geheel, of dit nu de wereld der kennis, der waarden of van de geest is, of de wereld ten aanzien waarvan wij als geheel een „Weltanschauung" hebben.

De ander die wij hier nog kunnen noemen en die ons weer dichter bij Jaspers brengt is Husserl. Husserl onderkende zeer scherp de rol die het geloof in het gewone leven speelt maar wilde juist, precies als Kant in zijn strijd met Hume, om absoluut zekere kennis te verwerven de functie van het algemeen geloof in de wereld uitschakelen. Daartoe zet hij het bestaan der dingen tussen haakjes, schakelt de z.g. „Urdoxa"[1]) uit om zo tot de zuivere gegevenheden zich te kunnen beperken, tot de fenomenen of, zij het ook in een verre verwantschap, de zuivere „impressions" van Hume. Aan Husserl noch aan de fenomenologische school heeft een eenvoudige uitschakeling van het wereldzijn bevredigd, alsof met deze uitschakeling het hoogste bewustzijn bereikt zou zijn. Daarom komt dan opnieuw de vraag op hoe dan wel het „natuurlijke" wereldbeeld wijsgerig bezien gestructureerd zou zijn waarin de alledaagse mens leeft. Scheler voert dan de emotionaliteit in, waarmee de mens een relatie onderhoudt tot de dingen in de wereld of de waarden boven de wereld. Heidegger werkt tenslotte de „Urdoxa" uit tot een in-de-wereld-zijn, waarin bepaalde constituerende factoren, de gestemdheid en het verstaan, het ontwerp mogelijk maken op de eigen mogelijkheden, dat het wezen van het menselijke zijn en het mens-zijn uitmaakt.

Deze korte schets van de historische ontwikkeling van het begrip „belief" schijnt ons nu wel zeer ver weg te hebben gevoerd van

---

[1]) *Ideen* I, Den Haag, 1950, p. 259.

Jaspers' eigen begrip wijsgerig geloof, ook al hebben wij dan de zuiver empiristische lijn van denken grotendeels verlaten en zijn wij terecht gekomen bij de wijsgerige fenomenologie en in de buurt van de existentiefilosofie. Toch is deze historische achtergrond nodig voor de beoordeling van Jaspers' conceptie in tegenstelling of samenhang met het godsdienstig geloof. Het duidelijkste kunnen wij de eigen ontwikkeling van Jaspers belichten indien wij zien hoe hij voortbouwt in de lijn van Kant die het geloof stelde *tegenover* het weten: ,,man muss das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen'', zei Kant immers in zijn Vorrede tot de tweede druk van de *Kritik der reinen Vernunft*, en hij stelde het ,,Vernunftglaube'' in Ziel, Wereld en God, als regulatieve ideeën, aan het einde van zijn systeem. Voor de empirische lijn van denken, die de betrekkelijkheid van al het weten aanvaardt, vormde echter, zoals wij zagen, het geloof juist een energie *in* al weten, dank zij welke het weten pas als zodanig geldt en opgebouwd wordt. Tegenover een polaire tegengesteldheid dus een polaire samenhang. Dit laatste brengt met zich mee dat aan het ,,belief'' geen andere inhoud beschoren is, dan aan het weten, aangezien een waar geloof herkend wordt aan de kenbaarheid van het geïntendeerde object, waarbij kenbaarheid niet absoluut bedoeld is in de zin van absolute geldigheid der gevelde oordelen, zoals bij Kant, en zoals ook Husserl wilde bereiken na de fenomenologische reductie, maar kenbaar volgens de meeste inductief aangevoerde waarschijnlijkheid. Kennis blijft echter een veel beperkter gebied bestrijken dan het grote veld van verschijnselen, waarin wij kunnen geloven; want inductieve waarschijnlijkheid kan slechts verkregen worden van een gering aantal verschijnselen. Het element van geloof in het weten is dus hetgeen de transcendentie in zekere zin voltrekt van subject naar object, hetgeen het kenvermogen draagt uit de loutere fenomenaliteit van het aan het bewustzijn gegevene tot een als reëel of waardevol ervaren wereld, hetzij een binnen- of buiten-wereld, hetzij een ,,boven''-wereld. Indien dit geloof wijsgerig doordacht wordt, kan men zich dus van deze transcendentie bewust maken, zoals Husserl nastreefde door uitschakeling van alle transcendentie, of Heidegger door juist de transcendentie tot centraal thema van onderzoek te maken en het wereld-ontwerp in zijn structuur te analyseren.

De structuur van het geloof in de zojuist geschetste zin, als de energie, die volgens ouderwetse opvatting de brug slaat tot de buitenwereld, of volgens modern fenomenologische opvatting het cen-

trale punt van het in-de-wereld-zijn uitmaakt, leidt er in het gehele niet toe om dit geloof zonder meer of in belangrijke mate op God te betrekken. Hume sloot zelfs uitdrukkelijk alle werkelijke geloof in een transcendent God uit; de psychologische, subjectieve structuur van godsdienstig geloof verschilt echter niet in wezen van het alledaagse ,,belief'' en wordt dus ook niet door een onderzoek naar de ,,Urdoxa'' of de transcendentie in zijn wezen of geldigheid aangetast.[1]) In dit onderzoek zal het in hoge mate afhangen van de zijnservaringen van de onderzoeker zelf en van de traditie waarin hij zich bevindt, of hij het algemene geloof zich laat uitstrekken tot wat de zichtbare of geestelijk ervaarbare wereld transcendeert. Anders ligt het voor Jaspers, die deze structuren van actueel transcenderend in de wereld zijn achterstelt bij die hoogste vorm van zichzelf zijn, waarbij het in de wereld zijn wegvalt, namelijk bij de existentie, en deze existentie ervaart als gesteld tegenover een absoluut ervaren transcendentie, die ik zelf niet meer ben, maar waarvan wijsgerig geloof mij bewust maakt.

Het menselijke zijn dat altijd al in een polaire spanning verkeert met een binnen-, buiten- of ,,boven''-wereld, ziet Jaspers geplaatst in een eeuwige onontkoombare dialectiek, waarvan de ene pool het absoluut ongrijpbaar Andere is en de andere pool het absoluut niet objectiveerbare en ontsnappende zich-zelf-zijn, boven alle wereld, bewustzijn en geest uit. Deze zo absoluut gestelde tegenpool der transcendentie noemt Jaspers God, zodat het wijsgerig geloof als het bewust-zijn, dat de mens in verhouding tot de transcendentie staat als inhoud kan hebben: ,,dat God is''. Maar omdat deze absolute tegenpool tevens absoluut onobjectiveerbaar is, ervaart de mens de werkelijkheid der transcendentie alleen in de existentie; wijsgerig geloof is dus evenzeer geloof in de mens en aan zijn mogelijkheden: ,,Der philosophische Glaube ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit.''[2]) In navolging van Kant begaat Jaspers de transcendentale weg om dit besef te komen en trekt zich daartoe terug uit de wereld en de geest tot het absoluut Ene, dat zich in de beweging der existentie laat ervaren zonder te verschijnen. Het is een transcendentale transcendentie, waarop Jaspers het geloof richt, waarvan geen kennis mogelijk is.

De afgrenzing tegen het godsdienstig geloof geeft hij zelf aan, met

---

[1]) Verg. *Ideën* I, p. 121–122, en M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/Main 1949³, p. 36, n. 56.

[2]) *PhG*, p. 67.

een zeer helder besef van de kloof die hem scheidt van de godsdienst en van wat het wezenlijke vormt van de godsdienst: ,,Immer gehört zur Religion die reale Beziehung des Menschen zur Transzendenz in Gestalt eines in der Welt vorkommenden Heiligen als eines vom Profanen oder Unheiligen Abgegrenzten''.[1]) Eigen aan de godsdienst is dat het Heilige in welke vorm dan ook, zelfs in de meest van de wereld onttrokken vorm van verkondiging van het Woord, verschijnt in de wereld, zich openbaart. Godsdienst is gegrond op openbaring en openbaring is: ,,die unmittelbare zeitlich lokalisierte, für alle Menschen gültige Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis''.[2]) Met fijn gevoel voor de religieuse werkelijkheid ziet Jaspers dus het bijzondere van het godsdienstige geloof gelegen in het feit dat het onmiddellijke kennis heeft van een transcendente transcendentie die zich, tijdelijk en ruimtelijk beperkt en bepaald, *in deze wereld* zich als *heilig* heeft geopenbaard. Onmiddellijke, als objectief geldig gebrachte kennis, gelokaliseerde, afgegrensde heiligheid en het verschijnen in de wereld vormen de drie elementen van godsdienstig geloof, die Jaspers in onoplosbare tegenstelling ziet tot het wijsgerige geloof en waardoor de echte communicatie tussen godsdienst en wijsbegeerte, de wijsgeer en de theoloog is uitgesloten. De aanspraak op absoluutheid bij een niet algemeen uitgangspunt vormt het onaanvaardbare moment in alle religie. Tegenover het geloof in de transcendentale transcendentie staat onverzoenlijk bij Jaspers het geloof in de transcendente transcendentie. Het ene middellijk, algemeen toegankelijk, zij het alleen in existentieel besef, in tegenstelling tot weten en wereld; het andere onmiddellijk, maar voor één groep, waartoe men zich moet bekeren en dat zich aandient onder meer als een weten zowel van hetgeen boven de wereld is, omtrent God, als omtrent met deze wereld gebeuren zal.

In feite staan hier dus twee totaal verschillende grootheden tegenover elkaar, die niet met elkaar zijn te vergelijken, omdat de toegang tot beide vormen van geloof en hun beider onobjectiveerbare objecten zo radicaal verschillend is. De God die Jaspers in zijn transcendentie ziet verschilt essentieel van de God die zich aan het godsdienstige geloof openbaart, zo essentieel, dat het de vraag wordt of Jaspers' gebruik van het woord God niet misleidend is en niet alleen het zelfde woord twee uiteen liggende begrippen bijeen houdt. Kan en mag de mens zelfs in existentieel besef het onobjectiveerbaar

[1]) *PhG*, p. 70.
[2]) *PhG*, p. 74.

Andere zo verabsoluteren als God tegenover ons, terwijl dit stellen van het Andere toch slechts een correlaat is binnen de transcenderende beweging van het menselijke zijn zelf, en beide polen gevat blijven binnen het Omvattende, waarvan Jaspers zegt dat ik het zelf ben en dat het ons omvat. God is dus zo gedacht slechts één kant van een polariteit die slechts als polariteit in de existentiële dialectiek tot bewustzijn komt. God is het Ene, niet de Ene uit de Bijbel zoals Jaspers zelf zegt; maar niet hier ligt het insnijdende verschil. Dit is gelegen in het geloof dat God de Heilige is, of voor sommige vormen van geloof alleen – het Heilige, en dat is iets totaal anders dan het transcendente of transcenderende Zijn, dat ons omvat en dat niet uit zich zelf, a se, heilig behoeft te zijn maar het hoogstens kan worden. De verhouding van een heilig God tegenover een onheilig schepsel blijft evenzo verschillend van die van de existentie tegenover de transcendentie; het schept dientengevolge een heilloze verwarring, indien Jaspers de naam God geeft aan een beweging of aan hetgeen waarop deze beweging is gericht, in casu het Ene, de Transcendentie, dat niet uit zich zelf heilig is of zich als heilig vertoont.

Structureel gezien bestaat er dus weinig verband tussen beide vormen van geloof; dit verschil wordt nog groter indien wij in de godsdienstgeschiedenis bemerken dat het heilige verschijnen in het geheel niet beperkt blijft tot een hoogste existentieel besef, zoals Jaspers dit heeft leren kennen bij Kierkegaard. Het Heilige heeft zich aan de godsdienstige mens evengoed vertoond in de wereld zelf in de vorm van zichtbare mirakels of tekenen, in het bewustzijn, in de vorm van visioenen en gezichten, of in de geest, in b.v. de heilige plicht. Alleen een theologisch systeem dat plaats biedt voor een natuurlijke godskennis die in de diepten van de mensengeest door een werkelijke aanwezigheid van de goddelijke geest wordt gevoed, zou Jaspers' conceptie kunnen plaatsen. In deze zin heeft B. Welte hem dan ook trachten te interpreteren vanuit de thomistische filosofie, echter onder een bepaald voorbehoud dat ook voor ons onderzoek van zeer groot belang is. Thomas komt langs wijsgerige weg tot het Ipsum Esse als hoogste bepaling van wat het natuurlijk verstand omtrent God vermag te zeggen, maar Welte laat zien hoe hij daar telkens de zinswendingen aan toevoegt: ,,hoc omnes intelligunt Deum'' of ,,hoc dicimus Deum''. Dat wil zeggen: ,,Thomas verweist für die Gleichsetzung der philosophischen mit der religiösen Bestimmung auf die omnes, d.h. auf das ihn selbst umfassende geschicht-

liche Bewusstsein seiner Zeit, das er bejahte und in welchem er sich verwurzelt wusste. Von dieser seiner geschichtlichen Situation aus hatte er keinen Anlass, das hier liegende Problem theoretisch auszuarbeiten."[1]) Wat Thomas echter misschien gezien de kerkelijke en wijsgerige situatie van zijn tijd niet behoefde uit te werken, namelijk of de gelijkstelling zonder meer mogelijk is, dat kan Jaspers niet onaangeduid laten. Kan Jaspers even als Thomas op de ,,omnes" uit deze tijd verwijzen om zijn gelijkstelling te rechtvaardigen? Ten aanzien van de godsgelovigen uit deze tijd onderstreept hij eerder het diepe onderscheid dat hij ervaart in de gesprekken met hen,[2]) maar hij verwijst wel telkens naar een andere ,,omnes dicunt" namelijk ,,die Geschichtlichkeit menschlicher Existenzen, wie sie objektiv geworden ist in der Überlieferung".[3]) Deze overlevering bepaalt hij steeds nadrukkelijker als de Griekse en Bijbelse overlevering, maar hier stuiten wij op dezelfde dogmatische inslag die dr. Sperna Weiland en anderen reeds grotendeels aan de kaak hebben gesteld,[4]) namelijk dat dit ,,*nur* unsere Biblische Uberlieferung" is.[5]) En dit ,,nur" wordt gezien vanuit een zeer eigen gedachtengang die vanuit zich zelf bepaalt wat onmogelijk is en wat mogelijk is, ook voor de godsdienstig gelovende; die dus bepaalt dat wat voor werkelijke Openbaring wordt uitgegeven, slechts door mensenmond en mensenhand overgedragen bezit is en nooit garant kan zijn voor een werkelijke verschijning van de transcendente God.

Jaspers beroept zich ter rechtvaardiging van de gelijkstelling van wat hij in de transcendentie ervaart met de God der godsdienstig gelovenden op een eenzijdig geïnterpreteerde overlevering, alsof alle godsdienstige en godsdienst-wijsgerige overlevering slechts de verhulde vorm is waarin het ware wijsgerige geloof blijft bewaard en slechts door dit aanwezig-zijn van een wijsgerig geloofsgehalte voor de toekomst houdbaar is, zij het ook dat elk godsdienstig geloof telkens gemetamorfoseerd zal moeten worden.[6]) Niet wordt zoals bij Thomas hetgeen de natuurlijke godskennis zich bewust wordt, ge-

---

[1]) *Der philosophische Glaube bei Karl Japers*, Symposion II, p. 1–190; Freiburg, 1949; p. 184.

[2]) Verg. *PhG*, p. 70 en *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, p. 113.

[3]) *Philosophie*, Berlin-Heidelberg, 1948², p. 29; verg. *PhG*, p. 71 en *Inleiding tot de philosophie*, Assen, 1952², p. 38vv.

[4]) *Humanitas-Christianitas*, Assen, 1951, p. 85.

[5]) *Die Frage der Entmythologisierung*, p. 113.

[6]) Zie *PhG*, p. 96 en *Vom Europäischen Geiste*, München, 1947, p. 28: Die Metamorphose der biblischen Religion ist die Lebensfrage der kommenden Zeit. En verg. H. Jonker Diss. 1954 over dit onderwerp.

zien als voorstadium en onvolkomen begrip ten aanzien van wat de geopenbaarde bovennatuurlijke Godskennis ons zal leren, maar alles wat zich als bovennatuurlijke kennis of verzekerdheid aandient, wordt gereduceerd tot wat het existentieel doorleefde en verrijkte maar in zijn structuur transcendentale denken mogelijk en werkelijk acht.

Het gesprek van de theoloog met de wijsgeer Jaspers ontmoet, gezien het bovenstaande, dus de volgende moeilijkheden. Allereerst verschillen beide vormen van geloof wezenlijk van structuur; terwijl het godsdienstig geloof naar zijn structuur het best benaderd kan worden van de kant van het bovenbeschreven ,,belief'', als een al dan niet totale of existentiële houding van erkenning ten aanzien van een geïntendeerd object, welke houding kennis genoemd kan worden indien wij dit begrip maar ruim genoeg nemen,[1]) spitst Jaspers dit geloof toe tot slechts één aspect daarvan volgens een ontologische gelaagdheidsleer, die het werkelijke godsbesef slechts op de hoogste laag voor mogelijk houdt, maar daarmede ook de goddelijke werkelijkheid zelf tot die bepaalde (transcendentale) transcendentie beperkt. Verder erkent Jaspers het godsdienstige geloof zoals het zich aan hem aandient en waarvan hij toch zeer verheven vormen heeft leren kennen, niet als een oorspronkelijke en echte mogelijkheid van transcendent-bewust existeren en wil elke vorm van godsdienstig geloof metamorfoseren in een nieuwe vorm zodat het als een tolerante, niet op absoluutheid aanspraak makende vorm van zo al niet wijsgerig, dan toch wijsgerig-doorlicht geloof herkend kan worden. En ten laatste schept hij deze metamorfoserende ontmoetingsmogelijkheid van beide vormen van geloof door als gemeenschappelijke basis niet te zien een algemeen geldige aanvaarding van de gelijkstelling zoals in de dagen van Thomas, maar een eenzijdig gexegetiseerde, alleen-maar-menselijke overlevering, die geen recht doet aan het werkelijk geloofde geloof uit deze overlevering.

Wij blijken dus niet te kunnen spreken over wijsgerig geloof *en* godsdienstig geloof alsof het om twee vergelijkbare of gelijkwaardige grootheden gaat. In feite is er geen gesprek mogelijk, zelfs niet bij twee figuren die zo dicht bij elkaar schijnen te staan als Jaspers en Bultmann; de teleurstelling die Jaspers hierover uitdrukt mag dan ook niet alleen op rekening van de dogmatische theoloog worden geschreven. Wil de conceptie van wijsgerig geloof zoals Jaspers die

---

[1]) Welte beschrijft o.a., dat het begrip kennen bij Thomas veel ruimer moet worden opgevat dan bij Jaspers, die zich op de moderne wetenschap oriënteert; o.c. p. 154vv.

heeft uitgewerkt vruchtbaar worden voor de theologische doordenking, dan zal juist dit wijsgerige geloof eerst dienen te worden *geseculariseerd*, d.w.z. niet als een specifiek religieus geloof dienen te worden beschouwd, alsof dat element het belangrijke is voor de theoloog. Eerder moeten wij de bijdrage zien in het structurele aspect dat het in de verte nog gemeen heeft met het „belief" als eenvoudig bestaansgeloof, als de begeleidende akte bij zowel de kennis als het willen, voelen of geloven in hoger werkelijkheid; dan komt alle nadruk te liggen op de existentiële beweging en beslissing, die Jaspers' beschrijving ons als mogelijkheden voor ogen stelt. Dan vermijden wij echter meteen het gevaar van het a-kosmische aspect van dit geloofsbegrip, dat het deelt met dat van Kierkegaard, hoezeer Jaspers ook in de ruimte der geschiedenis wil staan, en wordt niet als kern van het geloof alleen het „Jederzeitige" gezien, dat boven alle tijd en wereld is verheven.

DE FILM IN THEOLOGISCHE DISCUSSIE

DOOR

A. DRONKERS

Utrecht

De bedoeling van dit artikel is enkele kanttekeningen te maken bij op kerkelijk en theologisch terrein verschenen publikaties, die zich bezighouden met het verschijnsel van de film. Uit de reeds omvangrijk geworden literatuur op dit gebied kan hier en daar slechts een greep worden gedaan. Het zal nodig zijn daarbij ook aan de rooms-katholieke bijdrage aandacht te geven: vooral wat van deze zijde in Frankrijk is gepubliceerd, is zeer de moeite waard en verhelderend ook met het oog op het constateren van verschuivingen, die in de rooms-katholieke waardering van de film hebben plaats gevonden. Nadrukkelijk worde hier gesteld, dat de film als zodanig voorwerp van bezinning is, al tekent zich daarbij als vanzelf een meer gerichte aandacht voor de religieuze film in 't bijzonder af. Deze laatste is weer verbonden met een eigen immanente problematiek, die bv. de verhouding woord en beeld aan de orde stelt. Met het noemen van deze verhouding is een precair theologisch probleem binnen de aandacht getrokken, waarop in dit artikel slechts terloops kan worden ingegaan. Wij denken bv. aan de discussie, die naar aanleiding van de tentoonstelling van naoorlogse Protestantse kerkbouw *Ark* door Prof. Dr. C. W. Mönnich in *de Groene* gevoerd is met Ds. W. G. Overbosch (8 juni 1957). Overigens is juist door het optreden van de religieuze film de theologie uitgedaagd om zich op een nieuwe wijze rekenschap te geven van de waarde èn de mogelijkheid van het visuele voor de verkondiging. En dat dr. R. Boeke, zij het in een los verband met zijn onlangs verschenen dissertatie over *Divinatie met name bij Rudolph Otto*, in een stelling voor de consequenties van deze verhouding aandacht vroeg,[1]) is dan ook op zich zelf weinig toevallig en zeker een teken, dat de theologie zich tot nadere rekenschapgeving verplicht gevoelt.

De indeling van dit artikel is als volgt gedacht. In een eerste stuk wordt gehandeld over de rooms-katholieke probleemstelling t.a.v. de film, in de tweede plaats zal een recente Duitse publikatie de

[1]) Stelling XV „De godsdienstige vormgeving voor film en televisie behoort bepaald te worden door de juiste verhouding van de bewegelijke beeldweergave tot de structuur der bijbelse openbaring".

aandacht bepalen bij het protestantse standpunt, tenslotte zal worden ingegaan op enkele opmerkingen, die van Nederlandse zijde, nl. door prof. dr. A. A. van Ruler over de film en met name over de mogelijkheid van filmevangelisatie zijn gemaakt.

I

Het zou onjuist zijn om het zo voor te stellen alsof in de roomskatholieke wereld pas sedert kort de belangstelling voor de jongste muze levend is geworden. Immers: voor een nauwkeurige datering van het begin van deze belangstelling komen we uit bij het jaar 1936, toen Paus Pius XI zijn bekende film-encycliek *Vigilanti Cura* gaf, waarin over het morele gevaar en de opvoedende waarde van film en bioscoop werd gehandeld en tevens de noodzaak van een katholieke filmactie werd bepleit.

In bedoelde encycliek, waarin de Paus zich „met waakzame zorg" vervuld toonde over de ontwikkeling van filmkunst en filmindustrie, richtte deze zich tot de bisschoppen van de Ver. Staten van N. Amerika en wel in verband met een twee jaar tevoren door deze bisschoppen begonnen actie, om een „Legion of Decency" te vormen, waarbij miljoenen katholieken van de Ver. Staten de belofte aflegden, nimmer een filmvoorstelling te zullen bezoeken, welke een aanslag betekende op de christelijke zeden en de gezonde levenswetten. In de encycliek[1]) herinnert de Paus aan een vrijwillige door de leiders van de filmindustrie afgelegde verklaring, waarin zij van hun kant beloofden de zedelijkheid van het bioscoop bezoekend publiek te beschermen. In de praktijk was daar echter weinig van terecht gekomen. „Daar door hun meerdere of mindere onwil de uitstalling van zonden en misdaden gretig voortgang vond, is het voor een edel mens, wil hij zich een fatsoenlijke ontspanning gunnen, meestal onmogelijk om dergelijke voorstellingen te bezoeken". Door het „Legion of Decency" hoopte de Paus, dat het peil der films verhoogd zou worden, de actie der Amerikaanse bisschoppen waardeerde hij als een „heilige kruistocht".

Positief krijgt de film waardering als ontspanningsmiddel, waarbij geconditioneerd wordt, dat deze ontspanning in overeenstemming moet zijn met 's mensen waardigheid en edel van gehalte: „zij moet edele gevoelens wekken". Tegenover de film als „leerschool der ver-

[1]) Volledig afgedrukt in Jac. Dirkse s.c.j., *Film en Moraal*, uitgave van het Landelijk Bureau van de Katholieke Filmactie te Den Haag.

leiding" stelt de Paus de andere mogelijkheid, waarbij de christelijke principes in acht worden genomen.

Als praktische maatregelen gelden dan: het afnemen van de belofte om verkeerde films te mijden, het opmaken van lijsten van goede films, het oprichten van keuringsbureaus, het verbod van films door diocesane keuringscommissies, het organiseren van bioscoopzalen in parochies.

Wie dit stuk *Vigilanti Cura* nu leest, wordt wel getroffen door de toon van morele verontrusting, maar mist daarin een psychologische peiling van de oorzaken, die tot de belangstelling voor de film, ook in haar bedenkelijke vormen, hebben geleid. Ook aan een nadere omschrijving van het kwalitatief eigene van de film komt de encycliek niet toe.

De ontwikkeling is intussen in 20 jaar verder gegaan en we mogen zeggen: de kennis van en het begrip voor het complex van vragen, dat met het verschijnsel van de film verbonden is, is aanmerkelijk gestegen. Wie bv. naast de encycliek van Paus Pius XI, de toespraak legt van Paus Pius XII, gericht tot de vertegenwoordigers van de Italiaanse filmindustrie in 1955, wordt al dadelijk getroffen door een heel andere toon. De Paus eist eerbied voor de mens in al zijn raadselachtigheden, die niet op één manier te vatten is, omdat hij nu eenmaal de mens in ontwikkeling en groei is. „De ideale film moet aan de toeschouwers laten zien, dat zij dit alles weet, het begrijpt en op een juiste manier waardeert." Ook moet de film speciaal begrip tonen voor de afzonderlijke karakters in de verscheiden sociale toestanden, en het feit dat bezoekers van de bioscoop met de vage verwachting komen voldoening te vinden voor hun stille en onuitgesproken verlangens, voor hun intieme strevingen. Eveneens waardeert de Paus, maar positiever dan zijn voorganger, de ontspanning in de film, omdat deze de mens in een fantasiewereld voert, waar de mens verpozing krijgt van de werkelijkheid, die hem drukt. Maar bij de ideale film zal dit niet het uiteindelijke doel zijn, maar wel, dat de film, die leidt van de werkelijkheid naar de inbeelding, daarna weer teruggaat van de inbeelding naar de werkelijkheid. Samengevat: „een ideale film heeft juist de belangrijke taak om haar grote mogelijkheden en krachtige invloed, die we reeds hebben geconstateerd, in dienst te stellen van de mens en hem te helpen om de eigen persoonlijkheid te handhaven en te ontwikkelen in zijn opgang naar een rechtschapen en een goed leven".

Men kan zeggen, dat de van meer psychologisch inzicht getuigende

toespraak van de huidige Paus een bewijs is, dat het medium film in de loop van enkele tientallen jaren steeds beter is onderkend. Men mag er aan toevoegen, dat de jongste encycliek van Paus Pius XII, getiteld *Miranda prorsus* en uitgegeven op 8 september 1957, welke encycliek zich bezig houdt met het wijde terrein van film, radio en televisie, een nieuwe stap betekent in de richting van een positieve waardering van de film. De Paus spreekt over de film thans als de alleredelste kunst, die, omdat zij voor de zielen zoveel goeds kan te weeg brengen, zoveel mogelijk bevorderd moet worden.

De Paus ziet ook nu de gevaren van het slechte gebruik van de film, maar wil, dat er een grondige kennis zij van de macht van dit medium en pleit voor een speciale dag, die door de bisschoppen aan de film zou worden gewijd, terwijl de film ook het voorwerp dient te zijn van de ernstigste gebeden.

Ook wordt ingegaan op de niet geringe moeilijkheden, die er zijn voor de wereld van de filmindustrie en het probleem van de filmdistributie, waarbij nadrukkelijk wordt gezegd, dat het hier niet alleen een technische kwestie betreft en ,,films niet slechts een koopwaar zijn, maar een geestelijk voedsel en een school voor de geestelijke en morele vorming van de gewone mensen''. Ook de filmspelers worden in hun verantwoordelijkheid aangesproken, met name daarin, dat zij in hun particuliere leven voorbeelden van deugd zijn voor anderen. Een christelijke training voor degenen, die beroepsmatig de bioscoopwereld binnen treden, acht de Paus wenselijk.

Tot zover de nieuwe encycliek (geciteerd naar de onofficiële Engelse vertaling van het Vaticaan). Zij schijnt ons een voorbeeld van de manier, waarop het filmprobleem ook als een zielzorgelijk probleem van de eerste orde onder ogen wordt gezien. De rooms katholieke Kerk toont hierbij een eruditie en deskundigheid, die telkenmale verbluft. Daar is, om slechts één Nederlands voorbeeld te noemen het knappe, onlangs verschenen boek van Pater dr. J. B. Knipping *Film en amusement*, waarin de film juist als amusementsfactor ten volle wordt gewaardeerd, zelfs zo, dat een protestantse kriticus hem reeds een teveel aan positieve waardering voor de film naar deze kant meende te moeten verwijten.[1])

Daar zijn dan ook die beide andere publikaties uit Frankrijk, die ik eigenlijk in de aanvang van mijn artikel op het oog had nl. het boek van Henri Agel en A. Ayfre *Le Cinéma et le Sacré*, verschenen in

---

[1]) H. Wielek in *Filmforum* van juni 1957.

1953 en dat van René Ludmann *Cinéma, foi et morale*, verschenen in 1956, beiden bij Les éditions du Cerf in Parijs.

Beide boeken zijn op hun manier ontdekkend. Allereerst om te onderkennen welke omvang de belangstelling voor de film heeft gekregen en hoe de kerk daaruit speciale consequenties heeft getrokken. Om enkele getallen te noemen, die door Ludmann in zijn inleiding worden meegedeeld. ,,In Frankrijk zijn 22000 filmapparaten in gebruik, dwz. één voor iedere 2000 inwoners; wanneer wij rekenen met een gemiddelde van 15 à 20% kerkelijk praktizerenden, kent de bioscoop een twee maal in de maandse aanhang van 64%. A.F...., een klein dorpje van 150 inwoners, heeft 10 volwassenen, die de mis zondags bezoeken plus een dozijn kinderen. Elke 14 dagen komen er 50 toeschouwers naar de reizende bioscoop: mijnheer pastoor draait dan, en hij bereikt met ,,De dame met de zwarte ogen'' meer mensen dan met zijn preek.'' Een al te gemakkelijke vorm van capitulatie voor het feit, dat de kerk in de gestalte van haar liturgie de mens van vandaag niet meer boeien kan en daarom de erkenning, dat zij tot concessies bereid moet zijn en het medium film zal gaan gebruiken om de boodschap tot de van de kerk vervreemde te brengen? Ludmann stelt daar een gans andere ontdekking tegenover, nl. dat de kerk door een eenzijdige rationele vertolking van de heilsboodschap aan bepaalde andere wezenlijke categorieën van het heil voorbij heeft gezien: ,,Het schijnt dat de film de theoloog kan helpen om aan bepaalde voor de theologie wezenlijke, maar lange tijd verwaarloosde categorieën een nieuwe waarde te gaan toekennen: een soort van theologie heeft zich breed gemaakt, die zich te eenzijdig heeft bezig gehouden met geconstrueerde bewijzen en redeneringen; de geschiedenis, het gebeuren, de gevoelswaarde, het beeld-teken hadden daarin te weinig hun plaats. De huidige theologie, sterk gevoed door bijbel en liturgie, ontdekt deze opnieuw.'' Maar als dit waar is, dan betekent de nieuwe taal, die de film geschapen heeft en het beeld, dat zij ontdekt heeft, een nieuwe mogelijkheid van evangelisatie, waaraan de kerk slechts tot haar eigen schade voorbij zou kunnen zien. Men kan – aldus Ludmann, de film vergelijken met de roman. De roman is ongemerkt een leerstoel voor de filosofie geworden: Camus, Sartre en Gide maken er gebruik van omdat de roman hun een veel breder auditorium verschaft. Voor het pastoraat is het van belang te weten, dat de film een tribune, een uitdrukkingsmiddel kan worden om ideeën te verbreiden. Daarbij gaat het er niet om zich van de film meester te

maken om de bioscoop te verkerkelijken, en de zalen in kerken te gaan omzetten, maar het filmdoek is wel tot een plaats geworden, waarvandaan het ware voedsel tot de massa gebracht kan worden. – Is de schrijver zich dan niet bewust welke geheel enige betekenis het woord in de verkondiging heeft, die door het beeld niet vervangen worden kan? Hij is daarvan zonder meer overtuigd. De film kan de prediking niet vervangen. Het moderne hulpmiddel kan nooit meer dan verlengstuk of voorbereiding van evangelische verkondiging zijn, die de menselijke elementen verschaft, die voor de eigenlijke proclamatie alleen maar incarnatiemiddelen kunnen zijn in een audio-visueel ingestelde civilisatie.
Het zou ons te ver voeren om in dit artikel na te gaan op welke wijze en met welke praktische voorbeelden Ludmann zijn bedoelingen nader concretiseert. In zijn boekje behandelt hij verschillende typen van films, waarbij hij zowel aandacht schenkt aan de zgn. religieuze films, die bv. bijbelse verhalenstof bevatten als aan andere, die dat niet doen, maar die spiritueel dikwijls hoger gewaardeerd moeten worden. Heeft hij terecht geen goed woord over voor films als „Simson en Delila", „Salome" en dergelijke Amerikaanse wanprodukten, en komen ook enkele rooms-katholieke films er met een misprijzend oordeel af (doet „Don Camillo" werkelijk de sociale leer van de kerk kennen? en heeft Ingrid Bergman de boodschap van Jeanne d'Arc niet ontdaan van een bovennatuurlijke inspiratie?), Fellini's „La Strada" daarentegen is een voorbeeld van een spirituele film, en Gelsomina en Il Matto in deze film der vagabondage zijn franciscaanse zielen, die in de Zaligsprekingen van de Heer gelukkig worden geprezen.

Over het boek van Agel en Ayfre zal ik korter zijn, hoe belangrijk de hier geopende perspectieven voor de kennis van de rooms-katholieke benadering van de film ook mogen zijn. Dit geschrift houdt zich op meer filosofische wijze bezig met de vraag, hoe in de film het natuurlijke en het bovennatuurlijke elkander aanvullen. Eén hoofdstukje draagt de titel: Het bovennatuurlijke is zelf vleselijk en daarin worden dan films besproken als de ook ten onzent bekende film „Himlaspelet" (Sjoeberg) en „God heeft de mensen nodig" (Delannoy), „Het Woord" (Lindstrom, de nieuwe versie van Dreijer was in 1953 nog niet aan bod). Uitvoerig worden ook andere films behandeld als „Grazige weiden" (Keighley), „Het Dagboek van een dorpspastoor" (Bresson), „Wonder in Milaan" (de Sica) en „De Verboden Christus" (Malaparte). Ook uit dit geschrift spreekt

de voorliefde voor het franciscaanse ideaal, en daarin verloochent zich dan het rooms-katholieke beginsel nauwelijks op één enkele bladzijde. Theologisch is van belang, dat de hele spirituele werkelijkheid der kerk tot in een tekening toe in schets wordt gebracht als trans*as*-cendance (Dieu) tegenover trans*de*-cendance (démon). Daar ergens tussen bevindt zich de mens met zijn dubbele mogelijkheid en zijn vrijheid om te kiezen. De werkelijkheid van de film weerspiegelt de menselijke werkelijkheid in al haar facetten. En eigenlijk verbaast men zich helemaal niet, dat een theologie, die natuur en genade zo nauw op elkaar betrokken weet, in de film zo'n vruchtbaar uitgangspunt vindt. Kon Paus Pius XI daarvan in 1936 misschien nog geen vermoeden hebben? De geschiedenis en de ontwikkeling van de jongste muze heeft de rooms-katholieke kerk vruchtbare mogelijkheden overvloedig in de handen gespeeld. Mogelijkheden, die, dacht ik, op een binnen de R.K. geloofsstructuur legitiem te achten wijze vaak op een verrassende manier zijn benut.

II

Het boek, dat Hermann Rück in 1957 uitgaf onder de titel *Der Film im Raum der evangelischen Gemeinde*[1]) kan dienstig zijn, om in het tweede deel van dit artikel ons te oriënteren over de protestantse benadering van de film. Vooropgesteld moet wel worden, dat in de protestantse wereld lang niet gelijk over de betekenis van de film wordt gedacht en – zoals reeds in het begin werd opgemerkt – het visuele element überhaupt verschillend wordt gewaardeerd. Er is met name nogal wat verschil tussen een anglicaanse visie op de verhouding van woord en openbaring en de continentale theologie (waarbinnen dan nog weer het verschil tussen de lutheraanse conceptie en de calvinistische structuur naar voren treedt). Meer dan eens is mij op internationale conferenties over het medium van de film duidelijk geworden, hoe diep de incarnatie-theologie van de Angelsaksische wereld ingrijpt in het praktisch bezig zijn met deze vragen van visuele expressie. Is het bv. geoorloofd de gestalte van Christus in de film te brengen, is het niet alleen geoorloofd, maar kàn het ook? De continentalen stonden in de regel hiertegenover veel meer afwijzend dan het engelse blok. Een televisiefilmpje van de B.B.C. toonde ons een opname van de verzoeking van Christus in de

[1]) Uitgegeven door het Evangelisches Presseverband für Bayern, München.

woestijn, n.b. ter plaatse (!) in Palestina opgenomen en de Engelse theologen waren er nog gelukkig mee ook!

Rück geeft in het eerste deel van zijn boekje een analyse van de moderne mens, voor wie hij – op voetspoor van Jaspers, Jung e.a. – wezenlijk acht: zijn conflictsituatie, zijn ongeborgenheid. Theologisch is de plaats van deze mens nader te bepalen als op de vlucht en gevangen in de ban der magie. Hij is daardoor zijn dialogische betrekking tot zijn medemens verloren, verliest zich aan een wereld van de schijn, waarin de grenzen tussen ik en omgeving vloeiend zijn geworden. Een echt „Gegenüber" is daarbij voor de mens onvindbaar.

De film blijkt één van de uitdrukkingswijzen van deze wereld en deze mens te zijn. Zoals de film zich presenteert, dient zij de mens om hem zijn vlucht uit het dilemma, waarin hij zich als massamens bevindt, mogelijk te maken.

„Vlucht uit een van beelden ontdane wereld, uit het leven zonder geheim, zonder God, zonder midden, zonder betrekking tot de ander, zonder echte gevoelens, uit een leeg bestaan in de volheid der sensaties, illusies, dromen en fantasieën, naar het leven toe, zoals het moest zijn, zoals men het zich wenst, zoals het iemand ontbreekt: naar het „ware leven".

Rück waarschuwt er voor om in een moreel oordeel deze dingen licht te schatten. De film moet juist daarom volkomen ernstig genomen worden, omdat het bij een bioscoopbezoek niet om een onschuldig genoegen gaat, maar om echte nood-bevrediging. Met de consequenties daarmee verbonden, dat de film een surrogaatfunctie over nemen wil: nl. die van helper in nood; dat zij ook worden kan tot degene, die ons afvoert van het woord Gods, als de eigenlijke redder in deze nood.

De schrijver stelt in zijn boek de vraag, welke door hem positief beantwoord wordt, of de christelijke gemeente niet de plaats is, waar de „Entmagisierung" tot stand kan komen. Dit zal alleen dan zo zijn, wanneer de kerk voor de mens van vandaag niet een nieuwe vrome schijn-wereld opbouwt, maar hem het geheim doet verstaan van het leven, toegesproken door God, wat tegelijkertijd de ontdekking van de medemenselijkheid impliceert. Rück heeft in zijn analyse en in wat hij als therapie aanwijst ernstig willen honoreren, wat ten onzent door prof. J. C. Hoekendijk (door hem herhaaldelijk geciteerd) rond „de vierde mens" zo uitdagend aan de orde is gesteld.

Wat de film betreft, komt dit hierop neer, dat de kerk geen ge-

makkelijk moreel of religieus criterium zal hanteren, maar de vraag zal stellen, in hoeverre de film de mens gelegenheid biedt zich te „entscheiden", m.a.w. uit de ban van de magie, die hem gevangen houdt, te springen.

Kan de zgn. religieuze film daarbij een rol spelen? Het is – zo zegt Rück – maar de vraag wat men daaronder verstaat. „De religieuze film behoort tot de meest problematische filmsoort überhaupt." Wil deze film nl. een bekeringsfilm zijn, dan betekent dit voor de filmbezoeker meestentijds niets anders dan het zoeken van een surrogaat bevrediging in een religieus genre, net zoals dat bij alle andere films plaats vindt in de beleving van het zich identificeren met de filmsterren. Een film als „Nachtwache" hebben in Duitsland duizenden buitengewoon religieus en christelijk doorleefd, maar – het gebeurde alleen in de film en er was geen beslissing voor Christus of voor een christelijke houding in het leven met de problemen, zoals ik die nu als de mijne ken. Voor de verfilming van de Christus-figuur ligt dit alles nog precairder. Daarbij gaat het nl. niet om de vraag hoe veel of hoe weinig men van Christus af zal beelden, maar om de miskenning van de situatie, dat filmische werkelijkheid een schijn-werkelijkheid is en dat zodoende de Christus ook in deze schijn wordt betrokken. Hier is voor de schrijver maar één antwoord mogelijk: de werkelijkheid van Christus kan alleen maar betuigd en zichtbaar worden in de gemeente, waar deze Christus geloofd wordt.

Blijft er dan, christelijk gesproken, nog wel een mogelijkheid over voor de film? Hier antwoordt Rück dat hij die wel ziet. Christelijk verantwoord is niet allereerst de film met het religieuze onderwerp, maar de film, die daarin waarachtig is, dat zij de toeschouwer de problematiek van zijn eigen leven overduidelijk maakt en hem ten volle voor de beslissing en de verantwoordelijkheid plaatst. Rück noemt o.a. „Fietsendieven" (de Sica), „Die Letzte Brücke" (Braun) e.a. In deze films wordt de vraag van het „Gegenüber" nadrukkelijk gesteld en hier wordt de magische ban, die de beslissing belemmert, doorbroken. Positief is de waarde van zulke films, dat zij de vereiste voorhofarbeid verrichten voor de eigenlijke beslissing tot het geloof.

Ik gaf een en ander wat uitvoerig weer, omdat ik meen, dat Rück – zij het in echt duitse en hier en daar nogal pathetische vorm – duidelijk maakt, welke problematiek voor een protestantse kerk met de film verbonden is. De tegenstelling, die in de Roomse literatuur over de film voortdurend wordt gemaakt tussen natuur en bovennatuur,

het verlangen dat de bovennatuurlijke werkelijkheid in de film – zij het op een verhulde manier – gestalte zal krijgen, blijkt voor de Protestant niet de eigenlijke te zijn. Zij is hem te platonisch of te aristotelisch en correspondeert ook onvoldoende met de feitelijke gebrokenheid der menselijke werkelijkheid. Daarom kan er voor de Protestant ook geen verlangen zijn, om het Christusbeeld – hoe dan ook – ook niet in een afgeleide vorm bv. van een heilige – te bezitten, maar wordt de Christuswerkelijkheid pas visueel aanschouwelijk daar waar in het geloof zijn woord met ja wordt beantwoord. Daarom schijnt het maken van een Christus-film (niemand minder dan Carl Dreijer ziet het als een levensopgave) niet alleen een hachelijke zaak, maar hebben we er ook eigenlijk geen behoefte aan. Daarom zijn de religieuze films (Rank e.a.) vaak zulke draken en kan het indirecte getuigenis, nl. daar waar de geloofsbelijdenis opgeroepen (eerder dan voorgedaan) wordt, een zeer grote betekenis hebben. M.i. is dat bv. in de film „De vallende ster" van Braun zeer duidelijk het geval: de leidster van het vluchtelingenkamp, die een kind naspringt, dat zich voor de trein wil werpen, betekent het appèl op onze verantwoordelijkheid, waarmee wij zelf moeten kiezen. De „christelijkheid" van een film wordt bepaald door haar realisme – door de mate, waarin wij door haar een „Gegenüber" ontdekken.

III

Tenslotte wil ik in dit artikel aandacht vragen voor de opmerkingen, die prof. A. A. van Ruler ongeveer twee jaar geleden over het onderwerp *Film en Evangelisatie* gemaakt heeft in een lezing voor de werkgroep Filmevangelisatie (van de Stichting Filmcentrum). De lezing is later in de mededelingen aan de leden van de prof. dr. G. van der Leeuw Stichting verschenen, maar daarin wat verscholen blijven liggen. Een symposium, waaraan een aantal kunstenaars deelnam, heeft zich later nog wel in de besloten kring met deze materie bezig gehouden, maar tot zeer duidelijke of concrete uitspraken is men daarbij niet gekomen.

Prof. van Ruler bracht in zijn genoemde lezing het hele vraagstuk van Cultuur en Kerk op een nogal uitdagende manier ter sprake. Er zijn – aldus de referent – verschillende terreinen van het menselijk leven, waarvoor de betekenis van het evangelie er verschillend komt uit te zien. Soms heeft het evangelie daarvoor een vrij onmiddellijke gestaltelijke betekenis (innerlijk leven, huwelijk, sociaal-economisch

leven, staat, wetenschap), in een ander geval – de kunst, lijkt de bijzondere gestaltelijkheid van God in Christus, daarvoor van minder direct belang. Moeder aarde, de natuur en de techniek zijn duidelijke gebieden, die niet gekerstend kunnen worden. En hetzelfde geldt van de kunst. Omdat wat prof. van Ruler hierover zegt consequenties heeft voor zijn beoordeling van de film, geef ik het volgende citaat: ,,Aangezien het mij voorkomt, dat het hele evangelie, de hele bijzondere openbaring, Christus zelf, dat hele complex van bijzondere gestaltelijkheid van God verstaan moet worden als noodmaatregel van God, waarmee Hij zo lang mogelijk gewacht heeft en waarmee God zo weinig ver, als maar even mogelijk is, binnentreedt. Als het niet helemaal hoeft, dan doet Hij het niet. Dan laat Hij zijn schepping zijn schepping. Dat zou ik nu ook willen zeggen van de kunst. Dat de kunst een element in het culturele samenleven der mensen is, dat het dichtst bij de schepping en het eschaton staat. Zij verbeeldt de pure humaniteit, het geleefde mensenleven.'' Dat betreft de kunst, dat betreft daarom ook de film.

Is een christelijke film mogelijk? Nu, daar zitten voor prof. van Ruler nogal wat vragen en moeilijkheden aan vast. ,,Want een christelijke film, als deze zou bestaan, zou toch altijd uitbeelding moeten zijn van geleefd mensenleven, waarin God in Christus geheel menselijke levenswerkelijkheid is geworden, zodat God daarin volledig in het incognito is ingegaan. Daarom zou er in zo'n christelijke film op geen manier gepreekt moeten worden. *Dat is dunkt mij, het bederf van alles, zowel van de film en de kunst, als ook van het evangelie en van God in Christus, als er in de kunstvorm nog gepreekt wordt* (cursiv. van v. R.). Er moet ook niet over dingen van het christelijk geloof gediscussieerd, gesproken worden. Ik geloof wel, dat God in een film kan voorkomen. Eventueel ook Christus, de kerk, het sacrament, ook deze kunnen wel in een film voorkomen. Maar dan die allen alleen als dimensie van het menszijn, zoals alles in het menszijn in de kunst kan voorkomen, bv. ook een typisch menselijke uiting als vloeken – zo ook God. Maar niet meer zo, dat Hij tòt de mens komt, maar zo, dat de mens als woonstede van God in de Geest uitkomt.'' Kerstening van de filmkunst moet dan ook meer onbewust dan bewust geschieden.

Voor professor van Ruler volgen hieruit enkele conclusies: 1. bij de verhouding film-evangelie is en blijft de cultuur de scopus van alles, het evangelie is slechts het middel, 2. de film, die het ideaal van een gekerstende film benadert, moet liefst in de gewone bioscoop

vertoond worden, 3. een belangrijke functie bij de vertoning kan liggen in de analyse van de film (waarin dus de evangelisatietaak kan zijn gelegen), 4. het is mogelijk elke film van enige diepgang hiervoor te gebruiken (verondersteld dat men dit werkelijk zou willen doen, waartegenover prof. van R. echter instinctief zeer huiverig en in de praktijk, wat hem zèlf betreft, volstrekt afwerend staat). Dit hangt voor hem hiermee samen, dat hij liever wat meer distantie tussen cultuur en heil in acht genomen ziet, bang is, dat het evangelie tot een soort automaat zal worden gedegradeerd, om nl. antwoord te geven op onze vragen en tenslotte, omdat hij de cultuur als veel zelfgenoegzamer in de goede zin van het woord ziet, dan dat zij tot vreemde doeleinden, als bv. de prediking van het evangelie gebruikt zou mogen worden.

Tot zover professor van Ruler. Ik heb zijn standpunt trachten weer te geven, niet omdat ik mij met alle door hem gegeven formuleringen zo gelukkig voel, maar omdat ik geboeid werd door de wijze, waarop deze hooggeleerde volstrekt zelfstandig zijn eigen weg gaat.

Duidelijk springt immers in het oog, dat in deze gedachtengang geen plaats is voor de rooms-katholieke tegenstelling van natuur en bovennatuur, evenmin als voor die andere tegenstelling, welke door Rück wordt opgeroepen, wanneer hij existentiële geloofsbeslissing plaatst tegenover de mens, die in de ban der magie en van een schijnwerkelijkheid, het „gegenüber" verloren heeft.

Alleen iets over het eerste: prof. van Ruler is veel te benauwd voor een sacralisering der werkelijkheid, hij wil de humaniteit voor alles zichzelf laten zijn, hij heeft – wat de film aangaat – daarom ook eigenlijk helemaal geen behoefte aan een vorm van kunst, waar het woord nog bij zou moeten komen. Dat hangt voor hem samen met de beperktheid van de directe gestaltende waarde van het evangelie. Eigenlijk is die bijzondere gestaltelijkheid meer een noodmaatregel van God, Hij laat zijn schepping liefst zo lang mogelijk zijn schepping. Daarom is de kunst een element in het culturele samenleven der mensen, dat het dichtst bij de schepping en het eschaton staat.

Eerlijk gezegd: hier kan ik prof. van Ruler reeds niet volgen. Ik meen, dat de schepping – zoals zij zich aan ons voordoet, en zoals wij haar leren kennen uit de openbaring (Romeinen 8!), diezelfde schepping, waarvan wij zo nu en dan ook de wrange dissonanten opvangen in de bioscoop – geen aanleiding geeft om bijna excuserend over deze noodmaatregel van God te spreken. Eerder dacht ik: zij roept er om! In de tweede plaats: ik geloof, dat de wijze waarop professor van

Ruler over de mogelijkheid van een gekerstende film spreekt (alleen in theorie mogelijk of ook in de praktijk?) het gevaar met zich meebrengt, dat de ,,zelfgenoegzaamheid'' der geschapen werkelijkheid op een bedenkelijke manier wordt overspannen. In een ander verband, toen het ook om vragen van kerstening ging, heb ik prof. van Ruler eens horen zeggen, dat de werkelijkheid van de wereld hoofdzaak is. Wat de openbaring brengt is alleen correctie en hulp. Wel onmisbaar, maar toch hulp. Vraag: maar het eschaton houdt toch een getransformeerde schepping in en zal dit dan niet ook betekenen, dat het met een ,,integratie'' van God in ons mensenbestaan, welke wordt gesuggereerd, nooit helemaal zal gaan? Maar als dit zo is, dan mag men ook van de film niet verwachten, dat zij deze geïntegreerde werkelijkheid verbeeldt! Dan kan over deze nieuwe werkelijkheid alleen maar gestameld worden in de allergrootste verbazing (Mats, als hij na zijn hellevaart ontwaakt in de hemel, ,,Himlaspelet'') of breekt die ergens aan de grens door, zodat er dan ook eigenlijk niets meer over gezegd kan worden (de opwekkingsscène aan het slot van ,,Het Woord'' naar het stuk van Kaj Munk). Misschien dat het kind hierop de enige uitzondering is. Ik denk aan de kleine Inger in dezelfde film ,,Het Woord'', voor wie de opstanding van haar moeder helemaal niet als iets vreemds geldt, maar die dit als de vanzelfsprekendheid aanvaardt, die bij het geloof behoort. Of ook aan de kinderen Michel en Paulette in ,,Jeux interdits'' (Clément), die nadat ze hun ouders verloren hebben bij een bombardement, op het kerkhof simpel begrafenisje spelen met een dood hondje en een muis, als was ook de dood geheel geïntegreerd in het mensenbestaan opgenomen. En nog weer anders is daarvan heel dichterlijk iets in ,,Grazige weiden'', als God door zijn schepping wandelt en de bloemen Hem groeten met hun ,,Thank you, Lord''. Maar dit is dan ook in de onmiddellijke nabijheid van de spotlach van Kain VI en zijn luchthartige Zeba. En van Noach die zeker ook niet helemaal een heilige is. Daarom: Wat de film van de levenswerkelijkheid laat zien, zal altijd ook weer alleen het leven in gebrokenheid kunnen zijn. Misschien bedoelt prof. van Ruler ook alleen maar, dat er iets van verwijzing naar dit eigenlijke in zal doorschemeren. Dan wil ik daaraan toevoegen: dat zou dan zelfs wel eens kunnen op een negatieve wijze, die tegelijk heel positief zou kunnen zijn. Ik voor mij denk bv. aan films als ,,The third man'' (Reed) met de rioolscène, of aan ,,Limelight'' (Chaplin), met de tromscène, waarin het leven zichtbaar wordt in al zijn frustraties en waarin daarom iets doorklinkt van de roep ,,de profundis''.

Waarop dit neerkomt? Dat bij de film het woord zijn onthullende functie niet verliest, maar behoudt. Praktisch gesproken betekent dit voor de filmarbeid der kerk, dat zij majeutisch, soms alleen maar vragen stellend of vragen wakker roepend ergens ter zijde zal staan. Misschien was die pastoor in Frankrijk, die dat filmpje in zijn parochie draaide, toch nog niet eens buiten zijn boekje. De helpende hand zou tevens wel eens kunnen bestaan in het voltrekken der ontmythologisering, ik bedoel daarmee, dat in de confrontatie met het woord, die mythologiserende krachten van het filmmedium worden onderkend, waarover dr. H. S. Visscher in het laatste *Kunst*-nummer van *Wending*[1]) zulke belangwekkende dingen heeft gezegd. Misschien dat wij zo ongewild iets zullen gaan ontdekken van wat hij aanduidt als ,,de belangrijke regeneratiemogelijkheden, die voor onze vermoeide cultuur besloten liggen in het filmmedium''.

Het wordt voor de kerk en haar pastoraat tijd, dat zij zich in de toekomst met de film steeds ernstiger zal gaan bezighouden. Mogelijk dat de oecumenisch opgezette arbeid in de Stichting Filmcentrum en ook de door haar ingestelde werkgroep voor filmevangelisatie daarbij enige diensten zullen kunnen vervullen.

---

[1]) Nummer *Zo de waard is*, juni 1957.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

RAFFAELE PETTAZZONI, *L'essere supremo nelle religioni primitive* (*L'omniscienza di Dio*), Giulio Einaudi, 1957, 224 blz.

Gedurende vele jaren heeft Prof. Pettazzoni, oud-hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis te Rome, zich bezig gehouden met de studie van het Hoogste Wezen bij de primitieve en de antieke volken en met de vraag naar het ontstaan van het monotheisme. Het zijn ongetwijfeld deze onderzoekingen geweest, waardoor zijn aandacht geboeid werd door een zeer sprekende eigenschap van meerdere goddelijke wezens, nl. hun alwetendheid. Het desbetreffende, omvangrijke materiaal vindt men in wetenschappelijke ordening en bespreking bijeen in zijn boek ,,*The All-Knowing God, Researches into early Religion and Culture*'' (1956). Het Italiaanse boekje, dat het onderwerp van deze recensie is, biedt een populaire behandeling van dit thema. De schrijver verdeelt zijn stof in drie hoofdstukken. De ,,Introduzione'' geeft een terugblik op de gang van het onderzoek naar de eigenschappen Gods en behandelt daarna de magische en de goddelijke alwetendheid. Het hoofdstuk ,,Morfologia'' bespreekt het subject, het object, de aard en de ideologische en religieuze structuur van de goddelijke alwetendheid. Het derde hoofdstuk is gewijd aan de ,,Svolgimento storico-culturale''. Het handelt over ,,Il Padre celestre'', ,,La Terra Madre'' en ,,Il Signore degli animali'' onder het gezichtspunt der goddelijke alwetendheid. Alleen de hemelgod, die een lichtgod is bezit van nature de alwetendheid, omdat deze eigenschap zich slechts kan ontwikkelen waar licht aanwezig is. Om die laatste reden mist de grote Aardmoeder dit vermogen. De Heer der dieren, die door jagersvolken wordt vereerd, kan alwetend zijn, wat echter hoofdzakelijk in een latere fase het geval is en dan onder inwerking van de hemelgod. Het vierde hoofdstuk ,,Iconografia'' biedt illustraties tot dit betoog vanuit de beeldende kunst, aan de hand van 20 blz. fraaie reproducties. In het aanhangsel ontvouwt Pettazzoni zijn bekende gedachten over ,,La formazione del monoteismo''.

De betekenis van dit boekje bestaat hierin, dat het de hoofdlijnen van het betoog scherper en duidelijker trekt dan in het grote Engelse werk het geval is en dat de alwetendheid Gods binnen de structuur van bepaalde culturen wordt bekeken. Want hoe interessant een volledige verzameling van dergelijke godsdiensthistorische gegevens ook moge zijn, het ware relief ontstaat pas, wanneer zij in een bepaalde fenomenologisch kader worden gezet.

C. J. BLEEKER

De Koran, uit het Arabisch vertaald door J. H. Kramers, Elsevier, Amsterdam-Brussel, 1956, 728 blz. geb. f 22,50

Met diep respect neemt men deze Koranvertaling ter hand. Want zij is het levenswerk van een groot geleerde, dat na diens dood door de goede

zorgen van vrienden is uitgegeven. Het is zodoende een torso geworden. Kramers had zich, getuige zijn aantekeningen, blijkbaar tot taak gesteld de vertaling te voorzien van een uitvoerige toelichting. Beter dan enig ander geleerde was hij toegerust voor deze arbeid, die hem zeker nog jaren van studie zou hebben gekost. Deze vrucht van een rijp weten en een diep inzicht is ons onthouden. Wij moeten tevreden zijn met de nieuwe vertaling en met de uitgebreide naam- en zaakindex, die Kramers nog heeft kunnen samenstellen, terwijl de korte Inleiding en de noten van de bewerker gebaseerd konden worden op de notities van de vertaler. Zoals elke torso heeft ook dit werk een heel aparte schoonheid en een diepere zin. Eén van de hoogste idealen, die een Arabist zich kan stellen is immers een nieuwe kritisch verantwoorde en gecommentarieerde en taalkundig fraaie vertaling van de Koran te scheppen. Een bovenmenselijke opdracht! Kramers heeft dit grootse werk in zo verre volbracht, dat er nu een vertaling in het Nederlands voor ons ligt, die niet alleen direct stoelt op de grondtekst – wat bij verschillende, ook nieuwere vertalingen geenszins het geval is –, maar die daarvan bovendien een overzetting geeft in een zo originele zegging, dat de Arabisten hun grote leermeester daarvoor bij voortduring dankbaar zullen blijven, terwijl het heilige boek van de Moslims bovendien belangrijk aan verstaanbaarheid heeft gewonnen voor de grote kring van leken, die zich terecht voor de Islam interesseren nu deze godsdienst in Noord-Afrika, in het Midden en Verre Oosten opnieuw een geestelijke grootmacht van de eerste orde blijkt te zijn. C. J. B.

OUDE TESTAMENT

OTTO EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament.* XVI + 954 blz. Tweede, geheel opnieuw bewerkte druk. Mohr, Tübingen 1956.

De eerste druk van deze geschiedenis van het ontstaan van het OudeTestament verscheen in 1934. De op 1 september j.l. zeventig jaar geworden O.T.-icus van de Luther-Universiteit van Halle (Saale) had toen reeds 752 blz. nodig voor zijn inleiding. Zijn werk is leiding gevend geworden en deze tweede, consciëntieus bijgewerkte druk, wordt dan ook dankbaar begroet. Eissfeldt's opus magnum kenmerkt zich door een objectieve verwerking van zeer veel literatuur uit alle delen der wereld, door een heldere analyse van de stof, waarbij feit en vermoeden onderscheiden blijven, en door een gezonde terughoudendheid wanneer nieuwe gegevens en nieuwe hypothesen een plaats vragen in het beeld dat wij ons van de wording van het O.T. vormen.

De in de loop der jaren ondernomen pogingen om de leemten in de overlevering, de tegenstrijdigheden en de tendentieuze bewerkingen van oude gegevens aan te vullen en te doorzien, worden door Eissfeldt zorgvuldig onderzocht. Zijn eigen gezichtspunt, waarbij vijf bronnen in de Pentateuch worden onderscheiden, is in de hoofdzaak in deze tweede druk niet gewijzigd.

Eissfeldt's bijdragen tot het brede vak, dat zijn boek beschrijft, zijn

vooral de analyse van de historische boeken (al mag zijn behandeling van de structuur van de boeken Jeremia en Ezechiël in dit verband wel apart met waardering worden vermeld), en de onderscheiding der literatuursoorten. Dit laatste, handelend over de oudste vormen van de taal gebruikt in het O.T. – oorkonden, spreuken, verhalen, hymnen – maakt dit werk tot de boeiendste Inleiding die ik ken.

De na-bijbelse Joodse literatuur, apocryphen, pseudepigraphen en de daaraan verwante literatuur uit de Judeese Woestijn, wordt ook behandeld. De literatuuropgaven zijn rijkelijk vermeerderd, misschien zelfs te zeer. Bij een onderwerp zo recent als de zogenaamde Qumrân-geschriften wordt de uiteraard willekeurige datum van het boek geaccentueerd zonder dat van een gevestigde mening of een afwegen der resultaten sprake kan zijn. Niettemin maakt de opname van deze stof het boek levendig.

Het gedeelte, gewijd aan de tekst en de oudste vertalingen, blz. 693–719, is te kort uitgevallen. Ook zou het m.i. overweging verdienen om een Inleiding met dit onderwerp te beginnen in plaats het als laatste hoofdstuk toe te voegen. Misschien ook zou een uitvoeriger behandeling van de tekstgeschiedenis en van de vroegste beschouwingen over de orde en over de betekenis der gegevens hierbij gewenst zijn. Dan zou ook de grammaticale kennis van de oudste bestudeerders der teksten aandacht verkrijgen. Het kan niet worden ontkend dat onze resultaten bij het bijbelonderzoek dikwijls onze onkunde van de oudste geschiedenis der overlevering en der bestudering aantonen.

Eissfeldt's grote werk zal ook in deze nieuwe uitgave uitnemende diensten bewijzen. Een afzonderlijk woord van lof verdient de drukker en de corrector: het boek bevat opmerkelijk weinig drukfouten en is typografisch een lust voor het oog.

P. A. H. de Boer

KERKGESCHIEDENIS

LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers.* The Historical Development of Prophetic Interpretation. 4 vols, 1006, 863, 802, 1295 p. Review and Herald, Washington, D.C., U.S.A., 1950–1954. Per deel $ 8.50. Met vele ill.

Dit werk geeft de geschiedenis van het christelijk toekomstgeloof, zoals dat door de Zevende Dagsadventisten op het ogenblik beleden wordt en doorloopt de gehele kerkgeschiedenis om de ontwikkeling en de wijzigingen, die deze geloofsvoorstelling heeft doorgemaakt, in het licht te stellen. Het eerste deel behandelt de opvattingen in de vroege Kerk, de daarop gevolgde afwijking en verslapping en dan de opleving in de middeleeuwen. De verslapping, althans de grote wijziging, is natuurlijk die van Augustinus in *De civitate Dei;* de grote vernieuwing treedt dan weer op door Joachim van Fiore. Het tweede deel behandelt de vóór-reformatie, voor zover deze term toepasselijk is, en in de bedoelde periode vooral Wyclif en zijn Lollards, maar ook het middeleeuwse Jodendom. Vervol-

gens de Reformatie, opgevat als het nieuwe hoogtepunt. Hierin, en eigenlijk reeds in de renaissance, komt de overtuiging, dat de paus de antichrist en het gehele kerkelijke stelsel diens reeds lang in stilte voorbereide verzet tegen de wederkomst is, in het middelpunt te staan; in het vervolg blijft dat zo. Het derde deel verplaatst de aandacht naar de Nieuwe Wereld en is in tweeën verdeeld: de zg. koloniale periode met het vroeg-Amerikaanse nationalisme, en daarna de ontwaking van het vernieuwde Adventisme in de 19de eeuw. Het vierde deel omvat drie onderafdelingen: de herleving van de profetische interpretatie onder alle Kerken in Amerika van 1800 tot 1844; daarna de „Millerite Phase" van de tweede Adventistische beweging, 1830–1844; en tenslotte de periode van 1844–1875, gekenmerkt door de tendensen van terughouding, herstel en eindelijk van nieuwe vooruitgang. Een epiloog, aan dit laatste deel toegevoegd, zet uiteen, dat daarna zowel in Amerika als in Engeland de zg. „premillennial Advent" overwegend de inhoud van de eigenlijke Adventistische verwachting blijft.

Het is er verre van, dat deze opsomming een adaequate indruk kan geven van de werkelijke inhoud van het werk. Het doorloopt, zoals wij reeds zeiden, de gehele kerkgeschiedenis met een vrij grote volledigheid. Niet zozeer op een oorspronkelijke wijze, want het refereert bijzonder vaak aan Philip Schaff's *History of the Christian Church*, en vele anderen. Maar wel op een oorspronkelijke wijze in deze zin, dat uit het geheel der kerk- en theologiegeschiedenis vrijwel alles ter sprake is gebracht wat op de toekomstverwachting betrekking heeft. Dat is in de eerste plaats exegese van Daniël en de Apocalypse, maar vervolgens ook interpretatie van de geschiedenis zelf, van de Kerk, van het pausdom, van het humanisme, van de Franse revolutie en wat niet al. De auteur is er in geslaagd om zich een arsenaal van gegevens over het adventistisch – dit woord nu in zijn algemene betekenis gebruikt – geloof en de problematiek, die daaraan vastzit, bijeen te brengen, zoals tot nu toe nooit bestaan heeft. Schrijvers, van wie vele onzer theologen, waaronder schrijver dezer regelen, nooit gehoord hebben, zijn uit het stof van Europese en Amerikaanse bibliotheken te voorschijn gehaald, hun werken zijn gefotocopieerd, geëxcerpeerd en nu aan de vergetelheid onttrokken. Deze gehele documentatie is ondergebracht in het Seventh-day Adventist Theological Seminary in Takoma Park, Washington, D.C. Het spreekt vanzelf, dat de auteur bij dit ontzaglijke werk de hulp van vele medewerkers heeft gehad, overal ter wereld, waarvan hij ook in elk deel duidelijk rekenschap geeft, maar het geheel maakt toch de indruk, dat hijzelf de werkelijke schrijver is, dus ook de geest, of, om het wat Amerikaanser te zeggen, het brein, dat deze arbeid geschapen heeft. Wij vragen ons af of er veel theologische problemen zijn, waaraan zulk een omvangrijk werk gewijd is. Bibliografieën en een uitstekende index achter in ieder deel wijzen zoekers, die verder willen gaan of die zich tot een bepaald onderwerp willen beperken, de weg in dit anders onoverzienbare historische geheel. In een ander opzicht wijst dr Froom, zelf professor aan het genoemde seminarie, direct aan het begin van deel I de weg, als hij nl. onomwonden vooropstelt, van welke overtuiging uitgaande hij zijn werk heeft verricht. Hij noemt zich

„a Protestant conservative", die zonder voorbehoud vasthoudt aan II Tim. 3:16, II Petri 1:19 en 20 en verder in het bijzonder aan Amos 3:7 en Matth. 24:15. Onder profetisch geloof, of misschien beter het geloof in de profetie, als onontbeerlijk in het Christendom, verstaat hij zowel voorzegging als interpretatie of, in vier punten, die ik onvertaald laat: reformation and guidance; prediction of immediate events; flash pictures of things to come; comprehensive outline prophecies. Hierin komt dan de o.i. overconcreet uitgewerkte interpretatie van de getallen in Daniël en in de Openbaring centraal te staan en dit herhaalt zich het gehele werk door bij alle mogelijke auteurs en in alle denkbare perioden, hetgeen niet indrukwekkend maar eer twijfel-opwekkend werkt. „Premillenarism" betekent de leer, dat de tweede komst van Christus voorafgaat aan het duizendjarig rijk en dit inleidt. Om misverstand te voorkomen voegen wij hieraan toe, dat de term „millerite" in vol. 4 niet te maken heeft met „duizend", maar afgeleid is van de naam van William Miller (1782–1849), die als de vader van het moderne Amerikaanse Adventisme geldt.

Het werk moet zeker als een groots wetenschappelijk streven van een bepaalde kring worden beschouwd, met de beperking dus, die in het uitgangspunt gegeven is, doch die op zich zelf, ronduit geformuleerd als zij is, voortdurend herkenbaar is en daarom de zelfstandige beoordeling van de stof door een lezer, die er anders over denkt, niet onmogelijk maakt. Ongetwijfeld zijn er ook nog andere bezwaren tegen het boek in te brengen. De schrijver stelt het zo voor, dat de christelijke verwachting, die door Augustinus een andere vorm heeft gekregen, doch in de twaalfde eeuw herleefd is in het Joachimisme, door de Reformatie haar plaats hervonden heeft. Hij vergeet daarbij, dat de geloofsvoorstellingen van de Reformatie, die inderdaad op het vroege Christendom teruggreep, toch tegelijk en juist daardoor ook een spiritualisering ondergingen, zodat het „adventisme" slechts een beperkte plaats in dat verband toekomt. Aan de andere kant missen wij wel heel wat van de laat-joodse en vroeg-christelijke apocalyptiek in vol. 1, dat ondanks alle royaliteit van de opzet in dit opzicht toch onvolledig moet heten; de ascensio Isaiae, de apocalypse van Henoch b.v. ontbreken. Fijnere verbanden als tussen de eindverwachtingen van Justinus Martyr en ook Origenes enerzijds met die van de Stoa anderzijds zoekt men tevergeefs. Verder missen wij rekenschap van de voorstelling van Martinus van Tours, dat de antichrist reeds was gekomen (*Sulp. Sev.*, *Dial.* II 14), een geval, dat niet past in des schrijvers kader van de post-augustiniaanse vormen van verwachting; hij bespreekt de plaats Chron. II 3 wel, maar Martinus' gedachte niet. Voor dergelijke nuanceringen heeft hij onvoldoende plaats. Zijn vraag aan de stof is te beperkt „adventistisch". Daarom is voor onze studenten toch de tekstenverzameling van Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, 1951–55, al lopen de drie verschenen delen nog maar tot het eind in de middeleeuwen, aanbevelenswaardiger. Om nog een voorbeeld te noemen, dat aan het eind van vol. 2 een plaats zou hebben kunnen vinden: G. Menken met zijn *Auslegung des Monarchienbildes in Daniel* (1802, herdrukt 1809), en bij wie de Napoleontische tijd zich geweldig bewogen weerspiegelt in zijn verwachtingsvoor-

stelling, stellig een geval van „prophetic faith", komt nergens voor. Wij zeiden reeds, dat vol. 3 en 4 dan ook geheel en uitsluitend aan Amerika in de 19de eeuw zijn gewijd, hetgeen ook een beperking en een vooropgezetheid betekent. Er is dus critiek op haar plaats. De historische tabellen, die vrij talrijk zijn en die dienen om synoptische overzichten van de stromingen in verschillende perioden te geven, hebben een te schematisch karakter en vergroven het oordeel. Gemengd is onze waardering voor de dikwijls zeer merkwaardige en talrijke illustraties. Daaronder zijn onzinnige apocalyptische prenten van de meest onaesthetische hoedanigheid, en afbeeldingen van mss. of van zeldzame drukken, die men elders tevergeefs zou zoeken; van alles wat derhalve. Aan een overigens welverzorgd en voor Adventistische kringen ongetwijfeld belangrijke uitgave als deze doet de laatste soort vlekken evenwel niet af.

J. N. Bakhuizen van den Brink

O. J. de Jong, *De Reformatie in Culemborg*, Van Gorcum, Assen z.j. Historische Bibliotheek, No. 55, prijs ingen. f 10,75, gebonden f 12,75.

Op een dissertatie onder bovenstaande titel is onlangs ds. O. J. de Jong te Amsterdam S.U. gepromoveerd tot doctor theologiae. Aan de hand van de beschikbare bescheiden heeft hij een waardevol en boeiend verhaal geschreven. De compositie is evenwichtig, de uitwerking der gegevens consciëntieus (misschien had het hier en daar wat bondiger gekund). De toon is waardig en vrij van polemiek.

In hoge mate interessant is wat dr. de J. vertelt over pater Hezius, een Jesuïet, die in 1555 de supervisie van de Barbara-parochie krijgt. De pater poogt bewust het geestelijk leven te vernieuwen volgens de beginselen van Trente. Merkwaardig genoeg: H. rept nergens van ketterij, maar zoekt de oorzaak van de veronachtzaming der sacramenten in onwetendheid en achteloosheid. Zijn optreden heeft opleving tengevolge. Ondanks deze voor de katholieken zo gunstige situatie vinden de nieuwe gedachten hun weg. Het is dus niet zo, dat nonchalante priesters hun verwaarloosde parochianen in de armen der protestanten zouden hebben gedreven. Dr. de Jong ziet het zo: „De werfkracht van de Hervorming lag in een streng-Bijbelse en daarom zeer positieve verkondiging" (108) en „Het moet dit aanbod van heilszekerheid geweest zijn, dat aanhangers wierf" (274).

Een andere merkwaardigheid is deze, dat de beeldenstorm te C. niet kon voortkomen uit de begeerte der evangelisch-gezinden om een eigen kerkgebouw te bezitten. Dit motief viel weg, want de protestanten konden vrijelijk de diensten op graaf Floris' kasteel bijwonen en toen zij groeiden in aantal stond de Gasthuiskapel voor hen open. Dr. de Jong onderzoekt de beeldenstorm zeer accuraat en laat alle motieven en oorzaken tot hun recht komen. Alle? Het vermoeden blijft ons bij, dat er tòch nog iets niet opgehelderd is, een laatste motief, dat ons ontgaat. De schrijver heeft overigens duidelijk gemaakt, dat de beeldbrekers uit alle lagen der bevolking voortkwamen.

Voorts treft ons, dat de Hervormden een vrij conciliante houding aan-

namen t.o.v. de meerderheid der bevolking, die r.k. bleef. Met het stopzetten van de openbare r.k. diensten verloren allerlei kerkelijke functionarissen hun voornaamste taak. Maar daarmee verdwenen vele misstanden. De reguliere zielzorg kon, zij 't clandestien, voortgang hebben. De Hervormden wisten dat!

Dr. de J. heeft de vaderlandse kerkgeschiedschrijving met een mooi uitgevoerd boek verrijkt.

Het is tenslotte niet om te vitten als we de vinger leggen bij een paar lelijke woorden als: ,,actiefste'', ,,ongoedhartig'', ,,geruzie'' enz. De koddige zin (147) ,,...zijn papegaai in wijn gesopte hosties liet knabbelen'' duidt een fysieke onmogelijkheid aan.

H. J. Jaanus

Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis. Quellen und Forschungen. Zusammengestellt von Erich Trunz. Verlag Aschendorff, Münster (Westf.) 1955. IV u. 108 S., 16 Kunstdrucktafeln, kart. DM 8,–, geb. DM 9,60 (Sonderausgabe von Heft 1 des Bandes 33 der Zeitschrift ,,Westfalen'').

De ,,Münsterse kring'', die van 1779–1806 een aantal hoogst begaafde en merkwaardige personen samenbond, heeft reeds veler aandacht getrokken. Tegen het einde van deze bundel worden twee recente boeken besproken, die op een nieuw onderzoek inzake deze kring berusten: Pierre Brachin, ,,*Le cercle de Münster et la pensée religieuse de F. L. Stolberg*'', Lyon-Paris 1952 (487 p.) en Ewald Reinhard, ,,*Die Münstersche 'Familia sacra'*'', Münster 1953 (227 S.). Vooral de recensie van het eerste, van de hand van Clemens Heselhaus, is een zeer waardevol onderdeel van de bundel, die echter voornamelijk bestaat uit een aantal zelfstandige studies op grond van de buitengewoon omvangrijke correspondentie van leden van de kring. In de Universiteitsbibliotheek te Münster bevinden zich b.v. meer dan 5000 brieven uit de nalatenschap van de vorstin Gallitzin. ,,Briefwechsel wurde damals als Aufgabe und Leistung empfunden'' (S. 2). Het eerste artikel handelt over ,,Handschriftliche Quellen zur Geschichte des westfälischen Geisteslebens im 18. Jahrhundert'' (door Erich Trunz). In het tweede, van Gisela Oehler, ,,Fürstenbergs Briefe an die Fürstin Gallitzin'', treden de beide hoofdpersonen van de kring naar voren, in een voor die tijd typische vriendschapsverhouding verbonden: minister Fürstenberg, die in het ,,Fürstbistum Münster'' belangrijke pedagogische hervormingen doorvoerde, en de vorstin Gallitzin, wier salon het culturele middelpunt van de kring was. Fürstenberg leren we verder kennen uit de stukken ,,Die Lektüre der Dichtung auf Fürstenbergs Schulen'' (door Waltraud Foitnik) en ,,Fürstenberg über die politischen und militärischen Ereignisse seiner Zeit'' (door Ernst Marquardt). De vorstin Gallitzin komt aan het woord in een tweede artikel van Gisela Oehlert, ,,Platons 'Symposion' und die münsterlandischen Osterfeuer. Zwei Briefe der Fürstin Gallitzin''.

Een der voornaamste figuren uit de kring was de graaf F. L. Stolberg, wiens overgang naar de R.K. kerk in 1800 in geheel Duitsland groot op-

zien baarde. Over hem handelt het laatste artikel, ,,Stolbergs Beziehungen zu Klopstock nach seiner Konversion" door Inge Markus-Grimm. De filosoof Frans Hemsterhuis is vertegenwoordigd met een brief over patriottisme en kosmopolitisme, waarover Marie Müller schrijft (,,Mindestens Europa-1785"). Het diepste graaft Karlfried Gründer in zijn meesterlijke artikel over ,,Hamann in Münster", dat alleen reeds deze bundel tot een waardevol bezit maakt. De overige artikelen zijn: Beatrix Moritz, ,,Fürstenbergs und Sprickmanns Briefe an Klopstock"; Karl Schulte-Kemminghausen, ,,Die Bildnisse der Fürstin Gallitzin"; Erich Trunz, ,,Klauers Fürstenberg-Büste in Weimar"; Johannes Hasenkamp, „Sprickmann, Schwick und die Anfänge des münsterischen Theaters".

Karlfried Gründer karakteriseert de kring van Münster ,,als Ubergang einer reifen Aufklärung und Empfindsamkeit zur romantischen Restauration" en ,,als eine katholische Variante zum Pietismus" (S. 90). De bundel, voortgekomen uit de germanistische school van Münster, werpt in vele opzichten nieuw licht op deze kring, waarbij weer blijkt hoe voorzichtig men moet zijn met de stereotype tekeningen van cultuurverschijnselen in de litteratuur. Zelfs de bovengenoemde nieuwe boeken, die daar ver boven uitgaan, blijken niet het laatste woord te spreken. Een prachtige collectie kunstdrukplaten sluit de bundel af.

E. Jansen Schoonhoven

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE

Sören Kierkegaard, *Wijsgerige Kruimels*, vertaald en van aantekeningen voorzien door dr. J. Sperna Weiland. Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1955, 151 blz.

Deze vertaling verscheen in het jaar der Kierkegaard-herdenking. Men zou kunnen vragen, of er behoefte was aan een dergelijke vertaling, daar de meesten die dit boekje willen lezen toch wel een der moderne talen machtig zijn waarin het reeds uit het Deens vertaald is. Toch zijn wij blij met deze uitgave, niet alleen omdat wij de algemene indruk hebben van een nauwgezette kritische vertaling van de Deense tekst, die door de vertaler met Kierkegaards manuscript vergeleken is, maar vooral ook omdat hij door vele soms uitvoerige aantekeningen zijn eigen opvattingen weergeeft en daardoor ook de tekst verduidelijkt en allerlei pregnante zegswijzen en zinspelingen tot klaarheid brengt. Hij heeft dit vooral met vrucht kunnen doen, omdat hij ook de ,,Papirer", (Kierkegaards dagboeken en aantekeningen) bestudeerd heeft en daaruit verschillende belangrijke passages citeert.

Het standpunt van waaruit Dr. Sperna Weiland in zijn aantekeningen dit geschrift toelicht is min of meer dat van Kierkegaard zelf, nl. de vooronderstelling, dat hij lijnrecht tegenover de hegelse filosofie staande een eigen onafhankelijk uitgangspunt had, van waaruit hij het idealisme kon aanvallen en overwinnen. Het is echter de vraag of dit houdbaar is, en of de verhouding niet veeleer zó gezien moet worden, dat Kierkegaard veel meer met Hegel gemeen had, dan hij zichzelf bewust was. Zijn op-

positie laat m.i. meer bepaalde momenten der hegelse filosofie naar voren komen en geeft die een eenzijdige nadruk, zodat hij meer als een „ketterse” Hegeliaan beschouwd moet worden, dan gewoonlijk geschiedt. Heidegger heeft in zijn *Vorträge und Aufsätze* (S. 76) alle filosofie na Hegel als Gegenbewegung gekarakterizeerd, en dus ook zijn eigen denken door Hegels metaphysica bepaald gezien. Gaat men hiervan uit dan voelt men ook meer de noodzaak van directe eigen studie van Hegels wijsbegeerte en van een tegenkritiek van daaruit op de diverse vaak eenzijdige Hegelkritici. Ik geloof dat alleen door een dergelijke wederzijdse kritische spiegeling de filosofie verder komen kan; daarbij kon ook uiteindelijk de theologie wel eens gebaat zijn. Een enkele maal trouwens heeft dr. S. W. terecht laten zien dat Kierkegaard een te vlakke schematisering van Hegels opvatting heeft gegeven, zoals bv. in aant. 131, waar hij tegenover Kierkegaards misvatting van Hegels beschouwing aangaande de begrippen mogelijkheid, werkelijkheid en noodzakelijkheid deze beter uiteenzet.

Een enkele maal is de commentator onvolledig of onzeker in zijn verklaring. Zo in aant. 85 waar hij gist waarom K. in de Deense tekst de Duitse woorden „meine Zuthat” gebruikt. K. bespreekt (blz. 49) het ontologisch godsbewijs en zegt: „Maar wanneer ik het bewijs loslaat, is het zijn er. Maar dat ik het loslaat, dat is toch ook iets, dat is toch *meine Zuthat.*” Dr. S. W. zegt nu: Mogelijk is dit een herinnering aan de colleges van Schelling in Berlijn, mogelijk ook een toespeling op een passage uit Hegels *Phaenomenologie des Geistes*. In die richting wijst althans Pap V, C1 en Pap. V, B5: de bedoelde passage heb ik niet kunnen vinden. In Pap. V, C1 wordt over *meine Zuthat* gesproken in een meditatie over de „sprong”.” De gissing van de schr., dat deze woorden betrekking hebben op de *Phaen. des G.* is m.i. juist. Op verschillende plaatsen in de *Phaen.* bespreekt H. de zelfbeweging van het begrip, waarbij wij alleen behoeven „toe te zien”, zonder er zelf iets aan „toe te doen”. Zo bv. reeds in de Vorrede (uitg. Bolland S. 33); in de Einleitung (S. 57) zegt H., dat „eine Zutat von uns überflüssig” is, zodat ons „nur das reine Zusehen bleibt”. Maar ook aan het slot van de *Phaen.* komt H. op dit voor het begrip van zijn methode zo belangrijke punt terug. Op S. 737 wijst hij er op dat het begrip zelf uit eigen kracht alles doet; „Was wir hinzugetan” is alleen maar de verzameling van de begripsmomenten. Tenslotte zegt hij op S. 746 „...das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Untätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt”.

In de volgende aantekening, 86, bespreekt dr. S. W. Kierkegaards categorie van de „sprong” als een tegenstelling tot Hegels „ontwikkeling”, volgens S.W. „de fundamentele categorie van de filosofie van Hegel”. Het zou goed zijn geweest, als er hier op gewezen was, dat H. drie verschillende soorten in de beweging van het begrip onderscheidt, nl. het Uebergehen, het Scheinen en de Entwickelung, resp. in de sferen van het Sein, van het Wesen en van het Begriff. (vgl. *Enc. I* par. 161, en *Phil. d. Rel.* (Jub. Ausg.) S. 422). De Uebergang wordt door Hegel soms ook letterlijk een sprong genoemd. Wanneer S. W. in aant. 86 uit K's Pap. citeert: „Kan de overgang van een quantitatieve bepaling naar een

qualitatieve anders dan door een sprong geschieden? En ligt niet het gehele leven hierin?" dan voegt hij zelf hieraan toe" ...en wanneer in het systeem van Hegel voor de sprong geen ruimte is, dan zijn het Leven, de existentie enz. door het systeem uitgesloten." Maar dan doen beiden Hegel in zekere zin onrecht, want Hegel bespreekt in zijn grote *Logik* (Jub. Ausg.) I, S. 458–462 uitvoerig de Sprung als wijze van overgang van de ene kwaliteit in de andere als gevolg van een kwantitatieve verandering. Deze sprong komt niet alleen in de natuurprocessen maar ook bij het morele handelen voor, zo zegt hij. Dr. S. W. komt op deze zaak terug in aant. 158. Hij verwijst daar naar Hegels *Enc.* par. 98, Zusatz; dit moet zijn par. 108 Zus., waar de parallel met de reeds genoemde plaats in de *Logik* staat. Het citaat dat S. W. hieruit neemt is onvolledig en onjuist, doordat hij het woord ,,scheinbar" laat wegvallen. Hierdoor laat hij Hegel het tegendeel zeggen van wat deze bedoelde. Op dit punt wordt door beide auteurs een tegenstelling geforceerd die er zó niet ligt.

Zo zijn er meer misvattingen aangaande Hegels wijsbegeerte. Zo wordt de stelling ,,de mens is in wezen goed", aan Hegel toegeschreven op een wijze alsof deze daarmee een humanistische opvatting aangaande de natuurlijke goedheid van de mens bedoelde (vgl. aant. 26). Maar Hegel schrijft in zijn *Grundl. der Phil. des Rechts* par. 18 Zus.: ,,Die christliche Lehre, dass der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält;" Dit impliceert wel niet dat Hegel zuiver theologisch over de zonde denkt, maar het gevaar van een mistekening in de richting van heidendom en Aufklärung zonder meer moet toch ook vermeden worden.

Deze voorbeelden mogen dienen om mijn mening te adstrueren, dat het gevaarlijk is om in het gevolg van Hegelbestrijders op te marcheren, zonder zelf onbevooroordeeld een diepgaande studie van Hegel te maken. De hegelse wijsbegeerte moet van binnen uit, niet van buitenaf bestreden worden.

Moge ik er tenslotte nog op wijzen, dat het motto van het boekje, ,,goed gehangen is beter dan slecht getrouwd", niet voorkomt in Shakespeare's As you like it (Elk wat wils), maar in Driekoningenavond (of: Wat gij wilt).

Ondanks mijn kritiek op enkele punten vind ik dit toch een belangrijke uitgave, waarvan ik hoop dat zij in veler handen zal komen.

J. A. Oosterbaan

DOGMATIEK

H. G. Hubbeling, *Natuur en Genade bij Emil Brunner*. Een beoordeling van het conflict Barth-Brunner. Dissertatie (Groningen) Assen, 1956. 163 pp.

Deel VII in de serie Philosophia Religionis.

Dat de bespreking van dit boek langer uitbleef dan gewenst was, was niet alleen aan tijdsgebrek te wijten. Nadat ik het gelezen had, wist ik er niet goed raad mee. Aan het onderwerp kon dit niet liggen, want dit is belangwekkend genoeg, waar de theologische discussie sinds de twintiger

jaren telkens weer om de hier aan de orde gestelde vragen gaat. Ook wil ik het wetenschappelijk niveau van dit proefschrift niet betwijfelen, waar de jonge doctor met zoveel akribie de desbetreffende literatuur heeft verwerkt, al kan zijn voortvarende schrijftrant wel eens de vraag doen rijzen, of de wetenschappelijke *epochè* voldoende in acht genomen is. Zo lijkt het mij beslist een onjuiste methode, bij de bespreking van de diverse problemen als wet en evangelie, *analogia entis*, aanknopingspunt, e.d. telkens in een summier exposé, weer te willen geven, wat de bijbel hierover zegt, als ging de gehele discussie er niet juist om, de bijbelse lijnen op te sporen. Het is een biblicistisch misverstand te menen, dat men zo gemakkelijk de bijbelse leer *naast* die der betrokken theologen kan plaatsen. Ook voelde ik het eerst wel als een ernstig formeel bezwaar, dat alle problemen twee keer voorkomen, namelijk eerst bij de weergave van Brunners standpunt en daarna bij de beoordeling. Dit geeft aan het boek een brokkelig karakter. Toch mag dit formele bezwaar ook weer niet te zwaar wegen. Als men het geduld heeft, om de schrijver rustig te volgen, is een helder inzicht in verschillende punten van Brunners theologie daarvoor de beloning. Zo vond ik Hoofdstuk I, 2, over de ontwikkeling van Brunner zeer oriënterend, al miste ik daarin een plaatsbepaling van Brunners m.i. mooiste werk, *Der Mittler*. Heel duidelijk is mij ook geworden, hoe Brunner wat star en formalistisch denkt over *wet* en *evangelie*, omdat de wet, hoewel in zich zelf goed, in de onpersoonlijke en legalistische sfeer ligt (blz. 35) en zo altijd als negatieve voorbereiding voor de genade moet dienen. Ook komt telkens helder naar voren, hoe natuur en genade dialectisch op elkaar betrokken zijn, als in het volgend citaat: ,,Verkündigung, die nicht beim Gewissen anknüpft, verfehlt den Menschen; Verkündigung, die nicht das Gewissen zum Schweigen bringt, ist nicht Evangelium'' (blz. 39). Een duidelijke samenvatting aan het slot biedt ook zeker een vergoeding voor het wat onoverzichtelijke detaillistische werk, dat het grootste doel van het boek in beslag neemt.

Hoewel ik dus reden tot dank en aanbeveling had, bevredigde deze studie me toch niet. Ik had meer verwacht. Het zwakke punt ligt m.i. in de behandeling van de controverse van Brunner met Barth. Deze had dieper en systematischer behandeld moeten worden. Hubbeling komt nu niet verder dan een objectieve weergave van beider standpunt, die hij dan ook keurig op blz. 110 e.v. voor de lezer in een overzichtelijk schema brengt, nadat hij gelijk en ongelijk der beide theologen als een rechtvaardig rechter heeft trachten te bepalen. Ik zeg niet, dat hij hierbij niet vaak juiste en verhelderende dingen opmerkt, maar het blijft alles wat willekeurig. Maar kon dit anders, zo vroeg ik me af, nadat Dr. Hubbeling het probleem eenmaal zo gesteld had: *natuur* èn *genade*? Hij is zelf niet verrukt van deze ,,terminologie'' (blz. 109), maar het gaat niet om een term, maar om een zaak. Kan men met deze aanpak Barth recht doen? Is het geen misverstand, te menen, dat Barth de genade per sé ten koste van de natuur wil laten prevaleren? School er geen andere passie achter Barths ,,Nein''? Omdat bij dit, door Brunner gehanteerde schema, de genade zelf eigenlijk alweer tot een stuk ,,natuur'' geworden is, waarover men op de een of andere wijze beschouwend kan spreken, daarom ver-

zette Barth zich zo grimmig tegen deze probleemstelling en blijft hij zich daartegen verzetten, al is hij in zijn *Dogmatik* veel rustiger in zijn betoogtrant. Omdat Dr. Hubbeling deze methode-vragen niet scherp ziet, al wijst hij er wel en passant op (blz. 109), kan hij geen heldere kijk op Barths magistrale behandeling van het probleem der natuurlijke theologie in II, I van diens dogmatiek krijgen en klaagt hij over een „non liquet" (blz. 74).

Daarom geloof ik ook niet, dat deze studie er beslissend toe zal kunnen bijdragen, dat „de vastgelopen discussie op gang" geholpen wordt (blz. 111). Dat is wel jammer, want de vele goede kwaliteiten van deze dissertatie, rechtvaardigen de verwachtingen, dat de schrijver dit bij diepere bezinning zeker gekund had. Is deze recensie te negatief uitgevallen? Dr. Hubbeling moge weten, dat dit dan gebeurd is, omdat ik zijn werk zeer serieus genomen heb en reeds een eerste bijdrage aan de door hem bedoelde hernieuwde discussie heb pogen te leveren.

TH. C. FREDERIKSE

R. SOEDARMO, *In de Wereld, maar niet van de Wereld.* Een Studie over de Grondgedachten van de Theologie van Friedrich Gogarten. J. H. Kok, N.V., Kampen, 160 pag. f 6,90.

Twee proefschriften, aan de V.U. verdedigd, hebben ineens de theologie van Fr. Gogarten aan de orde gesteld in ons vaderland. Op 10 mei 1957 promoveerde de Haagse predikant Rietveld op een proefschrift over de secularisatie, mede naar aanleiding van Gogartens gedachten, en een week later promoveerde de Javaanse predikant Soedarmo op een proefschrift, dat geheel aan de theologie van Gogarten gewijd was.

Dr. Soedarmo is kennelijk geboeid geweest door Gogarten en tracht nu zo getrouw mogelijk diens grondgedachten weer te geven. Gogartens gedachtengang is niet altijd even gemakkelijk te volgen; Soedarmo's studie is nu een goede handleiding. Gogartens theologie van de laatste jaren is belangrijk geworden door zijn positieve aanvaarding van de secularisatie als gevolg van het christelijk geloof. De boodschap van het evangelie heeft de mythische wereld opengebroken en de wereld tot „nur Welt" gemaakt, vrijgegeven voor de menselijke rede. Een bijzondere christelijke ethiek bestaat niet. De christen heeft de plicht, de wereld open te houden naar God toe en haar te bewaren voor secularisme. In de verhouding tot God is de mens aangewezen op de iustificatio impii, in de verhouding tot de wereld op de wet, die in het wereldse bereik geldt.

In Soedarmo's boek vinden wij de grondgedachten van Gogartens theologie weergegeven, helaas echter voornamelijk uit de na-oorlogse jaren. We missen de historische diepte, die aan het geheel wat reliëf had kunnen geven. Soedarmo poneert de stelling, dat Gogartens denken in hoofdzaken gelijk gebleven is, al heeft hij wel eens zijn wapens gewisseld. Dit had toegelicht moeten worden. Op pag. 32 treffen wij een schema aan, waarin drie perioden in Gogartens denken worden onderscheiden; het blijft echter ongebruikt liggen. Dat is jammer, want we hadden graag meer willen weten b.v. uit de strijd om het wetsbegrip gedurende de jaren van het

Derde Rijk. Over die periode loopt Soedarmo te licht heen. De summiere opmerkingen over het uiteengaan van Barth en Gogarten op pag. 14 b.v. („hoe het ook zij, de scheiding is gekomen") zijn totaal onvoldoende om duidelijk te maken, waarom het toen ging.

In een kritisch deel vergelijkt de schrijver Gogarten met Luther, op wie deze zich gaarne en vaak beroept. Hij constateert daarbij ingrijpende verschillen, vooral daar, waar Gogarten het wereldse regiment te zeer losmaakt van het geestelijke. Jammer, dat de studie van Luther vrijwel geheel uit de tweede hand is en niet uit de bronnen zelf. Soedarmo's eigen kritiek op Gogarten is wel erg summier gebleven. Zij culmineert in het bezwaar, dat Gogarten de eenheid van het leven gebroken heeft, zodat er van heiliging geen sprake meer is.

De beschrijving zowel als de kritiek zijn gesteld in een mild-welwillende toon. De contouren zijn helaas niet steeds even scherp. Daarin ligt de kracht, maar ook de zwakheid van dit boek.

M. H. Bolkestein

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

De Huisdienst. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 70 blz.

G. J. Sirks, *Spoorzoeken in het Nieuwe Testament.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1957, 188 blz., geb. f 8,90.

W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper.* J. B. Wolters, Groningen 1957, 252 blz., ing. f 8,90.

W. C. van Unnik, *De Bijbel; II Het Nieuwe Testament.* J. B. Wolters, Groningen 1957, 138 blz., ing. f 3,90, geb. f 4,50.

A. J. Rasker, *De Vrouw en het Kerkelijk Ambt.* H. Veenman en Zonen, Wageningen 1957, 56 blz., ing. f 2,25.

Ian T. Ramsey, *Religious Language.* S.C.M. Press. London 1957, 191 blz., geb. 18 sh.

Neill Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul.* Oliver and Boyd Ltd., Edinburgh 1957, 94 blz., ing 8/6.

J. A. L. Hovy, *De Gang der Godsopenbaring in het Oude Testament.* H. Veenman en Zonen, Wageningen 1957, 260 blz., geb. f 11,25.

Otto Wolff, *Gandhi en Christus.* Bosch en Keuning N.V., Baarn z.j., 254 blz., geb. f 8,90.

Harald Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings.* A. R. Mowbray & Co. Ltd., London 1957, 30 blz., ing. 2/6.

A. van den Born e.a., *Bijbels Woordenboek, afl. 5.* J. J. Romen en Zn., Roermond 1957, blz. 1506–1970.

H. de Vos, *Inleiding tot de Wijsbegeerte.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1957, 240 blz., geb. f 11,90.

Carl Heinz Ratschow, *Der Angefochtene Glaube, Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik.* Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957, 328 blz., geb. D.M.28.–.

HERMAN MERTENS, *L'Hymne de Jubilation Chez Les Synoptiques*. Pontifica Universitas Gregoriana, 1957, 78 blz.

J. F. GERHARD GOETERS, *Ludwig Hätzer. Spiritualist und Antitrinitarier*. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957, 160 blz.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Godsdienstwetenschappelijke Studiën XXI*. H. D. Tjeenk Willink en Zn. N.V., Haarlem 1957, 85 blz., ing. f 2,50.

KLAAS RUNIA, *Reformed Dogmatics. Its Essence and Method*. 1957, 30 blz.

C. SMITS, *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament. Deel III: De Brieven van Paulus*. L. C. C. Malmberg, 's-Hertogenbosch 1957, ing. f 14,25, bij intek. f 12,80.

ERNST PFLISTERER, *Calvins Wirken in Genf*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1957, 152 blz., ing. D.M. 5.85.

VLADIMIR LOSSKY, *The mystical Theology of the Eastern Church*. James Clarke & Co. Ltd., 1957, 252 blz., geb. 16 sh.

GEORGE EVERY, *Lamb to the Slaughter*. James Clarke & Co Ltd., 1957, 128 blz., geb. 7/6.

FRIEDRICH HEER, *Sieben Kapitel aus der Geschichte des Schreckens*. Max Niehans Verlag A. G., Zürich z.j. 162 blz.

Hervormingsnummer van „De Protestant", blz. 401–432, f 0,50.

H. GOLLWITZER, *La Joie de Dieu. Commentaire de l'Evangile de Luc*. Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., z.j., 331 blz., ing. Fr. s. 13.40.

W. K. GROSSOUW, *De Zoon des mensen. De Bijbelse Grondslag van het Christelijk Humanisme*. Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen 1957, 20 blz., ing. f 1,25.

J. A. F. ROBINSON, *Jesus and his Coming*. S.C.M. Press, London 1957, 192 blz., geb. 15 sh.

A. M. HUNTER, *Introducing New Testament Theology*. S.C.M. Press, London 1957, 160 blz., geb. 10/6.

F. L. CROSS (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press, New York-Toronto 1957, 1492 p., geb. 70/–.

TIJDSCHRIFTEN

Veritatem in Caritate, 1956–1957–III. J. M. Buscarlet, Le Chrétien devant l'oeuvre de Freud; J. Bouman, De Bijbel in de Koran; A. J. Bronkhorst, Enkele aantekeningen bij de prediking in de Lijdenstijd; A. Szekeres, Een dissertatie over Brunner.

Vox Theologica, september 1957. W. S. van Leeuwen, De vrede als telos; A. J. Rasker, De kerk en de vrede.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, 1957, nr. 6. Y. Feenstra, Geboren uit de Maagd (II); M. J. Arntzen, De leer der dubbele praedestinatie bij Gottschalk van Orbais; G. M. den Hartogh, Een Pruisische handleiding voor het optreden tegen lieden van het „oude licht". Het optreden tegen Vijgeboom en zijn geestverwanten (I).

The Harvard Theological Review, January, 1957. Erland Ehnmark, Transmigration in Plato; Donald Joseph Selby, Changing Ideas in New Testament Eschatology; George Huntston Williams, The Gol-

den Priesthood and The Leaden State; A Note on the Influence of a Work Sometimes Ascribed to St. Ambrose: The Sermo de Dignitate Sacerdotali. Martin P. Nilsson, Royal Mysteries in Egypt; Jason Xenakis, On the Theological Interpretation of Plato's Ethics

April 1957. G. J. Sirks, The Cinderella of Theology: The Doctrine of the Holy Spirit; W. Telfer, The Fourth Century Greek Fathers as Exegetes; Morton Smith, Pauline Problems. Apropos of J. Munck ,,Paulus und die Heilsgeschichte"; F. Sokolowski, Partnership in the Lease of Cults in Greek Antiquity; H. A. Wolfson, Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides.

Wending, september 1957. Sir Kenneth G. Grubb, Vreedzame Coëxistentie; P. van der Hoeven, Wijsheid en teken; J. C. J. Burkens, De arts en de zieke; H. S. Visscher, Christus wordt weer gekruisigd: het boek en de film.

oktober 1957. E. de Vries, Onze gemeenschappelijke verantwoordelijkheid; R. S. Bilheimer, Ethische problemen bij buitenlandse hulp en de technische bijstand; K. A. Busia, Het kolonialisme in Afrika; H. Baas, Pematang – Siantar, een vrij snelle sociale verandering; H. Berkhof, Yale 1957, vragen en antwoorden; H. S. Visscher, Federico Fellini: een groot kunstenaar.

Scottish Journal of Theology, September 1957. Nels F. S. Ferré, Three Critical Issues in Tillich's Philosophical Theology; J. Heywood Thomas, The Relevance of Kierkegaard to the Demythologising Controversy; R. A. Markus, Theological Thinking; John J. Vincent, Didactic Kerygma in the Synoptic Gospels; A. W. Wainwright, The Confession ,,Jesus is God" in the New Testament.

Theologische Literaturzeitung, September 1957. P. Kahle, Zehn Jahre Entdeckungen in der Wüste Juda; S. Mowinckel, Zu Psalm 16, 2–4; M. Black, Die Erforschung der Muttersprache Jesu; L. Rost, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 40: Die Anhänge der Ordensregel (I QSa und I QSb).

The International Review of Missions, October 1957. Wilhelm Andersen, Dr Kraemer's Contribution to the Understanding of the Nature of Revelation. Hidenobu Kuwada, Protestant Theological Education in Japan; W. H. H. Norman, Non-Church Christianity in Japan; Eric S. Gabe, Atonement in Judaism and the Missionary Approach; G. Prees, The Church in Tahiti; Walter Freytag, Meeting Christians in China; J. M. van der Linde, The Moravian Church in the World, (1457 – 1957); John S. Andrews, Missionary and Allied Material in the Romany Collection of the University of Leeds.

Les Etudes Philosophiques, Juillet–Septembre 1957. Actes du IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. L'Homme et ses Oeuvres.

Bulletin Signalitique, Volume XI no. 2 en 3.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Jul.–Sept. 1957. J. Ries, Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherche.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 2. Hefte 1957. Carl J. Bjerkelund, Albert

Schweitzers Paulus-forskning- en karakteristikk; Johannes Knutzen, Anfektelsens begrep og hensikt; Nils Alstrup Dahl, ,,Guds Hevete''.

Vigiliae Christianae, September 1957. J. Daniélou, l'Etoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas; G. Quispel, Das Hebräerevangelium im Gnostischen Evangelium nach Maria; Robert M. Grant, Notes on Gnosis; Jean Bernardi, A propos des ossements de la niche I; E. Coleiro, St. Jerome's Lives of the Hermits; James Shiel, Boethius and Andronicus of Rhodes.

Hervormde Teologiese Studies, September 1957. C. K. Oberholzer, Moderne Persoonsvisie.

Theology Today, October 1957. Donald Macleod, Religious- and Meaning It; Carl Michalson, Communicating the Gospel; Elmer S. Freeman, the Context and Content of Contemporary Preaching; Hugh Stevenson Tigner, Confessions of a Clergyman; Malcolm Boyd, *Theology and the Movies*; Robert Clyde Johnson, When are We Witnessing?... And When Proselytizing? Edwart A. Tiryakian, Apartheid and Religion.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1957, no. 3. Paul Ricoeur, Philosophie et Religion chez Karl Jaspers; Pierre Hadot, La Philosophie comme hérésie trinitaire; Jean Erbes, A propos de l'évolution de la théologie: de Harnack à Guardini; Pierre Barthel, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.

Kerk en Theologie, oktober 1957. H. Jonker, De existentiële rationaliteit der geloofskennis; A. de Kleine, Bijdrage tot de discussie inzake concrete politieke prediking; H. C. Funke, Natuurwetenschappelijk onderzoek en de bijbelse waarheid; Th. L. Haitjema, Pneumatocentrisch realisme in de geloofsleer.

The Ecumenical Revieuw, October 1957. Klaus von Bismarck, The Christian Vocabulary: An Obstacle to Communication?; Jean-Marc Chappuis, The Dialogue between Church and Press; H. Berkhof, The Church's Calling to Witness and to Serve; J. Russell Chandran, The Church's Calling to Witness and to Serve; Rena Karefa-Smart, Africa asks Questions of the West.

Studia Catholica, Juni 1957. R. Kuiters, Naar een theologische prediking over het gemengde huwelijk; R. Post, Het onderzoek naar de auteur van de ,,Navolging'' in een nieuw stadium.

Theologische Zeitschrift, Sept.–Okt. 1957. Richard Press, Jahwe und sein Gesalbter. Zur Auslegung von Psalm 2; David H. Wallace, The Essenes and Temple Sacrifice; Lennart Pinomaa, Unfreier Wille und Prädestination bei Luther.

Nouvelle Revue Theologique, Sept.–Oct. 1957. J. Dupont, La parabole des ouvriers de la vigne (Matthieu, XX, 1–16); G. Isaye, Une métaphysique ,,intérieure'' et rigoureuse. La pensée du R. P. Pierre Scheuer S. J. (1872–1957); P. Scheuer, Deux textes inédits: I Conscience humaine, II Dieu. J. Javaux, Une enquête religieuse en milieu universitaire; R. Mols, Le XVIIe siècle de l'Eglise de France sous une nouvelle optique.

VIJF TEKSTEN IN DE TORA MET EEN DUBIEUZE CONSTRUCTIE [1])

DOOR

T. JANSMA

Leiden

Inleiding

Het voorwoord van Kittels *Biblia Hebraica* bevat een belofte, die nog steeds niet is ingelost. Wanneer de Hebreeuwse tekst van alle bijbelboeken zal zijn verschenen, zo werd daar aangekondigd, zal aan het eind de *masora magna* worden toegevoegd.[2]) Door het uitblijven van deze toegezegde publikatie is voor de bijbelse filologie de rechtstreekse toegang geblokkeerd tot de plaats, waar het verschijnsel wordt vermeld, dat in de titel van deze verhandeling is aangeduid. Hoevele verwijten men ook tot Kittel en zijn medewerkers aan de *Biblia Hebraica* kan richten,[3]) dat de gangbare Commentaren op het Oude Testament het fenomeen, waarop wij doelen, volstrekt negeren, kan men bezwaarlijk toeschrijven aan het uitstel (zelfs als er afstel van zou komen) van het publiceren der *masora magna*. Immers voor de onderzoeker staan andere wegen open om de dikwijls uiterst scherpzinnige en boeiende aantekeningen bij de bijbeltekst, die in deze *masora* vervat zijn, te vinden. Hij behoeft slechts een rabbijnse bijbel open te slaan bij Deut. xxxi 16, waar hij de volgende notitie zal aantreffen: „[er zijn] vijf verzen in de Tora, waarin telkens een woord geen *hekra*‘ heeft". En dan worden de vijf bedoelde teksten opgesomd.

Het valt niet te ontkennen, dat hier het resultaat van een uitgebreide syntactische studie over het Hebreeuws van de Tora inderdaad op de kortst mogelijke formule is gebracht.[4]) In de Midrasjim en Talmoedim wordt deze overlevering meer dan eens aangehaald,

---

[1]) Dit artikel is de uitwerking van een voordracht, gehouden voor het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland, op 5 september 1957 te Amsterdam.

[2]) R. Kittel, *Biblia Hebraica*, 3de dr. Stuttgart 1937, blz. V (in de volgende drukken onveranderd herhaald).

[3]) De bezwaren zijn van die aard, dat men geneigd is de vraag te stellen: is het een uitlegger van de Hebreeuwse bijbel geraden de *Biblia Hebraica* te bezigen? Deze vraag is vooral klemmend ten opzichte van het kritisch apparaat, dat in feite noch een apparaat, noch kritisch is. Dit oordeel zal in verschillende noten aan de voet der volgende bladzijden worden toegelicht.

[4]) Vgl. ook S. Frensdorff, *Das Buch Ochlah W'ochlah*, Hannover 1864, § 194, blz. 121.

soms met vermelding van de zegsman.[1]) Het oudste exegetische werk uit deze periode, dat de traditie in iets uitgebreidere vorm citeert, nl. de Commentaar op Exodus, die bekend is onder de titel: *Mechilta* van R. Ismael,[2]) geeft de volgende versie: „Isi ben Jehuda zegt: dit zijn de vijf woorden in de Tora, die geen *hekra‘* hebben: *śĕ'et, 'årur, måḥår, mĕšuqqådim, wĕqåm. śĕ'et:* immers er staat geschreven: „is er niet, als ge u juist gedraagt, wegdraging?" òf „wegdraging, namelijk als ge u niet juist gedraagt" [Gen. iv 7]. „Vervloekt is hun heftige toorn" òf „voorwaar, in hun toorn hebben ze mannen gedood en in hun moedwil *‘iqqĕru š.r 'årur*" [Gen. xlix 6–7]. „Morgen zal ik gaan staan op de top van de heuvel" òf „bind morgen de strijd aan tegen Amalek" [Ex. xvii 9]. „Met knoppen en bloesems in de vorm van amandelbloesems" òf „op de kandelaar zullen vier kelken zijn in de vorm van amandelbloesems" [Ex. xxv 34]. „Dit volk zal hoererij gaan bedrijven" òf „zie, ge zult u te ruste leggen bij uw vaderen en weer opstaan." [Deut. xxxi 16]. Dit zijn de vijf woorden in de Tora, die geen *hekra‘* hebben".[3])

Zelfs indien de lezer zich de moeite heeft getroost deze regels aandachtig door te nemen, is het meer dan waarschijnlijk, dat hem volslagen duister is, wat zij kunnen betekenen. Dikwijls geven oud-Joodse exegetische en homiletische geschriften hun bedoeling pas bij herhaalde bestudering prijs. Derhalve is het zaak de bondige uitleg van de teksten uit de Pentateuch, in de vorige alinea geciteerd, onzerzijds van enige toelichting te voorzien. Daarbij blijft de zegsman der traditie, Isi ben Jehuda, voorlopig de onbekende, die hij voor ons is: één van de vele tientallen bijbelgeleerden uit de eerste eeuwen onzer jaartelling, die wij met de verzamelnaam Rabbijnen plegen te betitelen, en die geen eigen stem, laat staan een eigen gezicht, voor ons hebben. Immers wij deinzen er doorgaans voor terug Bildads raad te volgen en „acht te geven op hetgeen onze vaderen doorvorsten, omdat wijzelven van gisteren zijn en niets weten". Wij richten dus eerst onze aandacht op het grammaticale

---

[1]) In *Beresjit Rabba* (LXXX 6) en in de Babylonische Talmoed (*Joma* 52a–b) wordt de reeks opgesomd onder vermelding van de naam van de zegsman, terwijl de traditie anoniem wordt geciteerd in *Canticum Rabba* (I 2 § 1) en in de Jeruzalemse Talmoed (*Aboda zara* 41c).

[2]) Hebreeuwse tekst: M. Friedmann, *Mechilta de-Rabbi Ismaël*, Wenen 1870; Duitse vertaling: J. Winter–A. Wünsche, *Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus*, Leipzig 1909; Hebreeuwse tekst en Engelse vertaling op tegenoverliggende bladzijden: J. Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael* 3 delen, 2de dr. Philadelphia 1949.

[3]) Traktaat Amalek I.

verschijnsel, dat deze Isi signaleert en dat hij aanduidt met de term *hekra'*. Eigenlijk is deze formulering van het probleem niet juist. De reden toch, waarom de vijf plaatsen tezamen worden opgesomd, is hierin gelegen, dat zij, blijkbaar in tegenstelling tot alle andere verzen in de Tora, géén *hekra'* hebben. Deze laatste opmerking ontslaat ons uiteraard niet van de plicht de betekenis van *hekra'* vast te stellen, waartoe wij ons thans zetten.

Het werkwoord *kåra'*, dat een zesendertigtal keren in het bijbels Hebreeuws voorkomt, wordt meestal afgeleid van het zelfstandig naamwoord *kĕrå'ajim*, dat schenkels, kuitbenen betekent (roepen wij ons b.v. Amos' dreigement in herinnering: ,,zoals een herder uit de muil van een leeuw twee schenkels redt of een lapje van een oor, zo zullen de Israëlieten gered worden" – iii 12). In de Qal heeft het verbum de betekenis: het onderbeen buigen, door de knieën gaan. Als regel is de mens het subject (allen die op hun knieën gingen liggen, aldus Ri. vii 5, werden door Gideon naar huis gestuurd), een enkele maal de knie, waarop men zich laat neervallen (of niet laat vallen, als in het bemoedigende woord tot Elia over de zeven duizend in Israël, wier knieën zich niet voor de Baäl hebben gebogen – 1 Kon. xix 18). Waarom men door de knieën gaat? Om te rusten (Gen. xlix 9), te bidden (Ps. xxii 30), te drinken (Ri. vii 5), de geslachtsdaad te voltrekken (Job xxxi 10), te baren (1 Sam. iv 19), zich gevangen te laten nemen (Jes. x 4), te sterven (Ri. v 27). De Hifil heeft een causatieve functie: door de knieën doen gaan, op de knieën brengen, en komt in slechts vijf teksten voor.

In het Hebreeuws van de Midrasjim en Talmoedim duidt het substantivum, dat dan niet slechts in de dualis maar ook in de singularis en pluralis wordt gebruikt, behalve schenkel ook poot van tafel of bed aan. Het verbum betekent in de Qal knielen. Voor het vaststellen van de betekenis van de Hifil vormt een passage uit *Beresjit Rabba* het beste uitgangspunt. Bij zijn uitleg van Ps. xvii 13: *qumå JHWH qaddĕmå fånaw hakri'ehu*, ,,op Heer, treed hem tegemoet en doe hem door de knieën gaan", schrijft de commentator bij *hakri'ehu: lĕkaf ḥobå*, d.w.z. ,,doe hem (d.i. de weegschaal) doorslaan naar de kant van de schaal van de schuld" (LXXV 1).[1] Het beeld van de weegschaal beheerst de betekenis van het woord.

---

[1]) Hebreeuwse tekst: J. Theodor–C. Albeck, Berlijn 1912–1927. Meest betrouwbare vertaling: H. Freedman, 2 delen, 2de dr. Londen–Bournemouth 1951, verschenen in de vertaling van de gehele *Midrash Rabba* onder redactie van H. Freedman en M. Simon in tien delen.

Wie in de ene schaal een zwaarder gewicht legt dan in de andere, doet de knie (het Nederlandse taaleigen met zijn „tong" kiest eveneens een lichaamsdeel als beeld) van de weegschaal doorbuigen. Dit is het geval wanneer iemand, zoals dat in de koopmanstaal heet, goed gewicht geeft. Het traktaat *Baba batra* (89a) uit de Babylonische Talmoed bezigt het werkwoord *hikria*ʿ dan ook in de zin van overgewicht geven. Volgens de Jeruzalemse Talmoed traktaat *Pea* (16b) ontspon zich een gedachtenwisseling over 's mensen daden, die, als zij in meerderheid goed zijn, hem het Paradijs, indien zij voor het grootste gedeelte slecht zouden wezen, hem de Gehenna doen beërven. Toen werd de vraag gesteld: maar wat, als er van beide eens even veel zijn? Met een beroep op Ex. xxxiv 7 (*nośe* ʿ*åwon*, in zijn letterlijke betekenis) wist R. Jose ben Ḥanina dit riskante evenwicht te verbreken: „God grist (*ḥoṭef*) één van de overtredingen weg en de verdienstelijke daden geven de doorslag (*zåkijjot makri*ʿ*ot*)".

Met dit al is de eigenlijke functie van de weegschaal uiteraard niet beschreven. Deze bestaat immers daarin, dat, bij gelijke stand der schalen, in de ene een gewicht wordt geplaatst, dat haar doet dalen, waarna een gelijk zware hoeveelheid van het af te wegene opnieuw de evenwichtsstand herstelt. Ook voor deze handeling wordt, zij het in overdrachtelijke zin, het werkwoord *hikria*ʿ gebruikt. De laatste van R. Ismaels dertien hermeneutische regels luidt: „twee teksten spreken elkaar tegen ʿ*ad šęjåbo hakkåtub haššěliši wějakria*ʿ *benehęm*".[1]) De bedoeling van de regel wordt het snelst verduidelijkt door hem een keer toe te passen. Welnu: in Ex. xx 22 zegt JHWH, dat Hij vanuit de hemel met de Israëlieten heeft gesproken, terwijl even te voren in xix 20 werd gezegd, dat JHWH op de berg Sinai neerdaalde om met het volk te spreken. Heeft Hij nu vanuit de hemel gesproken of heeft Hij vanaf de berg gesproken? Om uit de impasse van twee elkaar tegensprekende teksten te geraken, haalt R. Aqiba een derde aan, nl. Ps. xviii 10: „Hij boog de hemel neer en daalde af met duisternis onder Zijn voeten". Als men zich dus voorstelt, dat JHWH de hemel zo diep neerbuigt, dat hij de top van de berg raakt, begrijpt men hoe Hij vanaf de berg en tegelijkertijd vanuit de hemel kon spreken.[2]) Wat met het citeren van de derde tekst

---

[1]) Inleiding *Sifra*. Hebreeuwse tekst van dit werk: J. Schlossberg, *Sifra. Commentar zu Leviticus*, Wenen 1862; Duitse vertaling: J. Winter, *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus*, Breslau 1938.

[2]) *Melchilta* traktaat Bachodesj IX einde.

is bewerkstelligd, is dus het in evenwicht brengen van, het vinden van een middenweg tussen (*ben*) de twee andere Schriftplaatsen. De terminus technicus *hikria' ben* duidt dus een hermeneutische methode aan, die bij een onzekerheid in de interpretatie de doorslag geeft, de beslissing brengt. Deze oplossing van de moeilijkheid blijkt in een harmonisering, een compromis te bestaan.[1])

Deze uitweiding over de betekenis van de Hifil *hikria'* moet ons terugleiden tot het uitgangspunt: het van de Hifil gevormde verbale nomen *hekra'*.[2]) De vorm, een gesubstantiveerde infinitivus, komt enkele malen in het bijbels Hebreeuws voor. Wij herinneren aan *hafṣar* in 1 Sam. xv 23 en *hašmed* in Jes. xiv 23. In het Hebreeuws van de Midrasjim en Talmoedim kan men veel talrijker voorbeelden van deze vorm aantreffen. De overlevering geeft in de eerste lettergreep, zoals reeds uit de vorm *hekra'* bleek, een e als klinker in plaats van een a, een verschuiving die als assimilatie aan de e van de tweede lettergreep wordt verklaard.[3]) Naast het masculinum *hekra'* komt een femininum *hakrå'å* voor, dat door J. Barth als compensativum van de oude Hifil *haqtål* wordt opgevat,[4]) terwijl Segal wijst op de identiteit met de Aramese infinitivus van de Hafel.[5]) Ook deze vorm komt zowel in het bijbels (men denke aan Jes. iii 9: *hakkårå* en aan Esther iv 14: *haṣṣålå*) als in het nabijbels Hebreeuws voor (b.v. *habdålå* scheiding, *hab'årå* het aansteken, *haknåså* het binnenbrengen).

Na alles wat er over *hikria'* is gezegd, zal het niet nodig zijn stil te staan bij de vormen *hekra'* en *hakrå'å* in de betekenis: het geven van overgewicht en het vinden van een middenweg, het harmoniseren. Wij kunnen dus onmiddellijk overgaan tot de behandeling van de passage, die het uitgangspunt vormt. Volgens Isi ben Jehuda dan zijn er vijf woorden in de Tora, die geen *hekra'* hebben. Er is blijk-

[1]) Vgl. J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, deel II, 2e dr. Berlijn–Wenen 1924, blz. 414; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature*, deel I, herdr. New York 1950, blz. 672–673; W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, deel I, Leipzig 1899, blz. 86–87.

[2]) Terwijl W. Bacher a.w. blz. 87 en Elieser ben Jehuda, *Thesaurus totius Hebraitatis*, deel II, Jeruzalem-Berlijn, blz. 1087 de vorm *hekrea'* geven, vocaliseren J. Levy a.w. deel I, blz. 468 en M. Jastrow a.w. deel I, blz. 351 hem als *hekra'*. De eersten vatten de klinker e van de tweede lettergreep als lang, de laatsten als kort op. In het bijbels Hebreeuws komen, gelijk bekend, in de infinitivus van de verba tertiae gutturalis beide vormen voor. Derhalve zijn beide vocalisaties verdedigbaar.

[3]) M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, § 251.

[4]) J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, Leipzig 1891, § 49b en 60a.

[5]) M. H. Segal, a.w. § 252.

baar een onzekerheid bij het uitleggen van deze verzen, die twee verschillende interpretaties mogelijk maakt. Het oordeel van de exegeet blijft zwevend. Een argument, dat de schaal ten gunste van een van beide doet doorslaan, is niet te vinden. Waar schuilt de moeilijkheid? Hierin: een enkele keer – in de gehele Tora niet meer dan vijf maal – kan een woord zodanig in de zin zijn geplaatst, dat de lezer twijfelt of hij de cesuur er vóór of er nà moet laten vallen. Anders gezegd: of hij het moet opvatten als slot van een zinsgedeelte, dat een bepaalde gedachte tot uitdrukking brengt, of als begin van een volgend gedeelte van de zin, waarmee een nieuwe geleding van de gedachte inzet. Is er een aanwijzing – wij zagen reeds: als regel is er een, of zijn er meer – op grond waarvan men met stelligheid kan zeggen: het woord hoort syntactisch bij het voorafgaande of bij het volgende, dan kan dit als een geval van *hekra*ʻ beschouwd worden. Ontbreekt zulk een indicatie, dan rest niets anders dan de erkenning: het woord heeft geen *hekra*ʻ.

In het Nederlands vertalen kan men de term niet. Het hoogst bereikbare is een poging hem te omschrijven, b.v.: *hekra*ʻ is de evidente syntactische relatie van een woord in een zin, hetzij met het (de) voorafgaande woord(en), hetzij met het (de) volgende woord(en).[1])

De vertaling van de inzet van onze traditie uit de *Mechilta* luidt dan als volgt: „Isi ben Jehuda zegt: dit zijn de vijf woorden in de Tora, waarvan de syntactische relatie niet duidelijk is". Welke vijf zijn dat?

Gen. iv 7

Het eerste is Gen. iv 7, een vers dat tot velerlei interpretatie aanleiding heeft gegeven, nog geheel afgezien van de *hekra*ʻ. Aangezien het ons juist om dit laatste te doen is, behoeven wij ons nauwelijks in de discussie over het eerste te mengen. Het gaat bovendien slechts om de woorden tot de *'atnåḥ* en eigenlijk zelfs niet verder dan de tweede *zåqef qåṭon*. Door de Masoreten werd deze zinshelft aldus gescandeerd: *hălo 'im teṭib śĕ'et* [*zåqef qåṭon*], *wĕ'im lo teṭib* [*zåqef qåṭon*], *lappeṭaḥ ḥaṭṭåt robeṣ* [*'atnåḥ*].

De versiones antiquae vertegenwoordigen dezelfde traditie ter zake van de eerste *zåqef qåṭon*, van welke verscheidenheid in inter-

---

[1] Levy t.a.p.: *die Hinneigung, Zugehörigkeit eines Wortes zu dem einen oder zu dem anderen Satze*; Jastrow t.a.p.: *decision as to the junction of a word with the preceding or the following word, construction, syntax.*

pretatie zij verder ook blijk geven. De Pesjitta[1]) luidt: „zie, indien ge u juist gedraagt, neem ik U [in genade] aan, maar indien ge u niet juist gedraagt, ligt de zonde aan de deur".[2])

De Targoem (wij beperken ons tot die van Onkelos, aangezien de twee Palestijnse Targoems bij al hun rijkere uitwerking toch op dezelfde traditie teruggaan) parafraseert aldus: „is het niet zo: indien ge goede werken doet, zal u vergeven worden; maar indien ge geen goede werken doet, wordt de zonde bewaard voor de dag van het oordeel?"

De Septuaginta heeft dit in de tekst gelezen: „is het niet zo: indien ge op de juiste wijze offert, [dan is het wel;] maar indien ge niet op de juiste wijze offert,[3]) dan zondigt ge?" De vertaler heeft dus *teṭib* en *lo teṭib* opgevat als adverbiale modificatie van de infinitivus, die dan de hoofdhandeling uitdrukt. Het *'im teṭib śĕ'et* is een ellips. Het tweede deel van het alternatief is met wijziging in de vocalisatie en verlegging van de tweede cesuur op de volgende wijze geïnterpreteerd: *wĕim lo teṭib lĕpatteaḥ,*[4]) *ḥăṭătå.*

Maar indien de oude vertalers en de Masoreten eenstemmig zijn in hun eerste cesuur, op welke grond komt Isi ben Jehuda dan tot zijn oordeel *'en hekra'*? Aangezien deze exegeet ons geen nadere verklaring van zijn exegese heeft gegeven, blijft hier, evenals bij de masoretische kĕtib, een grote speelruimte voor gissingen en dus vergissingen. De zinsnede heeft in Isi's interpretatie – zoveel is zeker – de vorm van een door de ellips onvolledig chiasme: a. *'im teṭib,* b. verzwegen nazin; b. *śĕ'et,* a. *wĕ'im lo teṭib,* d.w.z. a. indien ge u juist gedraagt, b. dan is het wel; b. maar er is *śĕ'et,* a. namelijk indien ge u niet juist

[1]) Uitgave van W. E. Barnes, *Pentateuchus Syriace*, Londen 1914. Voor de teksten, die in dit artikel worden aangehaald, zijn vergeleken, als representant van de West-Syrische traditie: de *Codex Ambrosianus* uitgegeven door A. M. Ceriani, 2 delen, Milaan 1876–1883 en van de Oost-Syrische traditie: de z.g. Urmia-editie verzorgd door Josef de Beth Qellajta, Londen 1913.

[2]) Waarom men voor het *fortasse tiśśå* uit Kittels apparaat de Pesjitta moet vergelijken, is niet duidelijk, tenzij de bewerker, tegen de contekst en de Syrische traditie in, de vorm *qabbĕlet* als tweede persoon wil beschouwen en als *qabbelt* wil vocaliseren. Het feit, dat de Syrische vertaler hier een eerste persoon van het perfectum bezigt, houdt geen enkele aanwijzing in, dat hij een Hebreeuwse tekst voor zich heeft gehad met deze vorm in plaats van de infinitivus *śĕ'et*. Dit vertaaltechnische verschijnsel behoorde niet in een tekstkritisch apparaat te worden geregistreerd.

[3]) Vgl. Septuaginta van Lev. i 12, 17, v 8.

[4]) Waarschijnlijk gelezen als *lĕbatter of lĕnatteaḥ*, vgl. E. Hatch–H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, deel I, Oxford 1897, blz. 302 *s.v. diairein* (2) en (8). N.B. De zwakheid van deze poging het vertalingsprocédé van de Septuaginta te reconstrueren is hierin gelegen, dat de gebezigde term *diarein* op het slachten van dieren slaat, terwijl volgens het verhaal van Genesis Kain vruchten offert.

gedraagt. Men ziet: alles draait om de betekenis van *śĕ'et*, dit kameleontische woord, welks verraderlijkheid Farao's schenker en bakker aan den lijve hadden ondervonden, nadat Josef het *jiśśå far'o 'ęt rošękå* over beide gelijkelijk had uitgesproken (Gen. xl 13, 19).

Het antwoord op de vraag: wat betekent *śĕ'et*? wordt in *Beresjit Rabba* gegeven. Daaraan ligt waarschijnlijk het volgende schema ten grondslag: a. *'im teṭib*, b. *śĕ'et bĕråkå*; b. *śĕ'et qĕlålå*, a. *wĕ'im lo teṭib*, d.w.z. a. indien ge u juist gedraagt, b. zult ge een zegen dragen; b. maar ge zult een vloek dragen, a. namelijk als ge u niet juist gedraagt (XXII 6). Deze interpretatie, al berust zij niet op een ellips maar op een dittologie (indien deze term acceptabel is), moet Isi ben Jehuda voor ogen hebben gestaan, toen hij van dit vers zei, dat het geen *hekra'* heeft.

Zij heeft in de ogen der oude vertalers en der Masoreten geen genade gevonden. Waarschijnlijk zal zij het ook niet vinden in de onze.

Gen. xlix 6–7

Het tweede vers, dat twijfel toelaat ten aanzien van de syntactische relatie, is Gen. xlix 6 en 7, de spreuk van Jakob over Simeon en Levi, de twee gebroeders, die in Sichem huns vaders naam stinkende hadden gemaakt en daarvoor thans de vaderlijke vloek over hun hoofd horen uitstorten: „(6b) voorwaar, in hun toorn hebben zij mannen gedood en in hun moedwil hebben zij stieren de pezen doorgesneden. (7a) Vervloekt is hun toorn, die heftig, en hun verbolgenheid, die geweldig is".

Het getuigenis van de versiones antiquae is opnieuw eenparig ten gunste van de cesuur, die de Masoreten hebben vastgelegd door de *sof påsuq* achter *šor* te plaatsen. De vertalers zijn echter allerminst unaniem in hun interpretatie van vers 6b. Terwijl de Septuaginta de uitleg volgt, die ons uit de masoretische tekst vertrouwd is, gaan de Aramese en Syrische vertalers andere wegen. Indien men een ongevocaliseerde Hebreeuwse bijbel voor zich neemt – conditio sine qua non voor de tekstkritiek – en daarbij enigszins vertrouwd is met de exegetische methoden van de Midrasj, kan men bijna voorspellen, hoe het resultaat er zal uitzien. Gegeven dan het verhaal van Gen. xxxiv, dat wel van het doden der mannen spreekt (vs 25: *wajjahargu kål zåkår*), maar de broers het vee laat wegdrijven (vs 28: *'ęt ṣonåm... låqåḥu*); gegeven verder de mogelijkheid *šor* als *šur* te vocaliseren en *'åqar* [1]) op te vatten als ondersteboven keren, wekt Onkelos geen

[1]) Vgl. Zef. ii 4: *wĕ'eqron te'åqer*.

verwondering met zijn: „en in hun moedwil haalden zij de muur van de vijand omver" (*tĕraʿu šur śânʾâ*).[1]) De Pesjitta, in zovele opzichten afhankelijk van Joodse tradities, volgt deze interpretatie: *wabḥemathon ʿeqar(w) šurâ*.[2])

Deze vocalisatie *šur* van de twee geciteerde Targoems (de Fragmenten Targoem wijkt van deze interpretatie af) en van de Pesjitta vindt men terug in *Beresjit Rabba*, waar, volgens R. Ḥunia en R. Jeremia, R. Ḥijja ben Abba deze woorden Jakob in de mond legt: „ten einde uw hartstocht de vrije teugel te laten, hebt ge de muur der proselieten omvergehaald" (XCVIII 5). De gedachtengang van Jakob is dan deze: de mannelijke inwoners van Sichem hadden zich laten besnijden; door hen over de kling te jagen, hebben zijn zoons de kans verspeeld proselieten uit hen te winnen.

Uitgaande van deze vocalisatie, zien wij hier weer een voorbeeld van de mogelijkheid van ambivalente interpretatie: in malam of in bonam partem, nl. de muur van de vijand(en) of de muur van de proselieten. Doch het is altijd de muur van iemand. Dat de Pesjitta muur in een absolute constructie bezigt: „in hun toorn haalden zij de muur omver", is bepaald door haar karakter van vertaling, dat het (stellig wel aanwezige) element van parafrase overheerst. De muur van iemand dus. Maar die iemand figureert niet in de tekst. Hij is er slechts, omdat de samenhang op de mannen van Sichem wijst, uit afgeleid.

Tenzij... wij ons herinneren, dat volgens Isi ben Jehuda Gen. xlix 6–7 een der gevallen van ontbrekende *hekra*ʿ is en men dus met evenveel recht de tekst aldus kan scanderen: *ki bĕʾappâm hârĕgu ʾiš, ubirṣonâm ʿâqĕru šur ʾârur.* Indien ons de spreuk van Noach over zijn zoon *ʾârur kĕnâʿan ʿẹbẹd ʿăbâdim jihjẹ lĕʾẹḥâw* (Gen. ix 25) niet ogenblikkelijk voor de geest staat bij de lectuur van Jakobs spreuk over zijn zoons, die hem in een even penibele situatie hebben gebracht als waarin Noach zich had bevonden, dan verraden wij daarmee enkel ons gebrek aan associatief vermogen, dat een van de wezenskenmerken van de Midrasj is. Voorwaar, zo kunnen wij dus ook vertalen, in hun toorn hebben zij mannen gedood en in hun moedwil de muur van de vervloekte omvergehaald, d.i. de muur van Sichem, de zoon van Hemor de Heviet (Gen. xxxiv 2), de Heviet die zelf weer zoon was van Kanaän (Gen. x 17).

---

[1]) Vgl. Pseudo-Jonathan: *pĕkaru šur baʿăle dĕbâbĕhon.*

[2]) De verzorger van Kittels apparaat, die met negeren van de Targoems alleen naar de Pesjitta verwijst, geeft blijk van weinig historisch besef, en dus van tekstkritisch inzicht, door het afgeleide te registreren en de bron onvermeld te laten.

Indien ons deze scandering toch onaanvaardbaar toedunkt, is het, omdat in vers 6a het metrum van het parallelisme gestoord wordt en omdat aan vers 7a ten onrechte wordt voltrokken, wat volgens Jozefs voorzegging Farao's bakker te wachten stond: *jiśśå 'ęt rošękå.*

Ex. xvii 9

Het zou de moeite waard zijn ten aanzien van de derde tekst, Ex. xvii 9, de proef te nemen en de lezers, als die er tenminste zo ver van het begin van dit artikel nog zijn, met slechts een ongevocaliseerde bijbel voor zich de vraag te stellen: waar zoudt Gij de cesuur leggen? ,,(8) Toen Amalek kwam en tegen Israël te Rafidim streed, (9) zei Mozes tot Jozua: stel een keurtroep samen en ga de strijd tegen Amalek aanbinden; morgen zal ik staan op de top van de heuvel met de staf Gods in mijn hand"? Of: ,,zei Mozes tot Jozua: stel morgen een keurtroep samen en ga de strijd tegen Amalek aanbinden, terwijl ik mij met de staf Gods in mijn hand op de top van de heuvel heb opgesteld"?

Zonder het antwoord af te wachten – het was immers maar een retorische vraag – gaan wij over tot de versiones. Onkelos, de Hebreeuwse tekst overzettende, laat de zaak in het midden. Deelde hij het oordeel *'en hekra'*? Hoewel Pseudo-Jonathan ook geen voorkeur vertoont, willen wij hem, om een andere reden, toch raadplegen: ,,Mozes zei tot Jozua: kies ons mannen uit, sterk en krachtig in [het onderhouden van] de geboden en zegevierend in de strijd, en ga onder de wolk van de heerlijkheid [Gods] vandaan, stel U in slagorde op", en nu volgt een letterlijke overzetting: ,,tegen de gelederen van Amalek morgen ik staande al vastende, toegerust met de verdiensten der vaderen, de hoofden van het volk, en met die van de moeders, die met de heuvels vergeleken worden, met de staf, waarmee de wonderen door de Heer zijn bewerkt, in mijn hand".

Hoe is deze parafrase tot stand gekomen? Op grond van interpretatie van de Hebreeuwse tekst. En wel aldus: ,,kies u *'ănåšim* uit". Wat voor *'ănåšim*? Wetsgetrouwe strijders.[1]) ,,Ga uit." Waaruit? Van onder Gods beschermende wolkkolom uit.[2]) Om in dit treffen, dat zich, als soms op het toneel, op tweeërlei niveau tegelijkertijd afspeelt, de overwinning te forceren, stelt Mozes zich *'al roš haggib'å.* Wat betekent *niṣṣåb 'al* anders dan steunen op, en *roš* anders dan

---

[1]) Volgens *Numeri Rabba* xvi 5 heeft *'ănåšim* op alle plaatsen, waar het voorkomt, betrekking op rechtvaardigen.

[2]) Vgl. Ex. xiv 24 en *Mechilta* traktaat Amalek I.

hoofden van het volk: aartsvaders, en heuvel anders dan stammoeders?[1])

Hebben de Targoemim de veilige neutraliteit bewaard, de andere oude vertalers, daarin bijgevallen door de overgrote meerderheid der handschriften van de Samaritaanse Pentateuch,[2]) hebben kleur bekend. De Pesjitta luidt: „en Mozes zei tot Jozua: kies u mannen en ga morgen de strijd aanbinden tegen Amalek; wat mij aangaat, zie ik sta dan op de top van de heuvel met de staf Gods in mijn hand''. De Septuaginta: „Mozes dan zei tot Jozua: kies u dappere mannen uit, trek morgen uit en stel u in slagorde tegen Amalek; en zie, ik sta dan opgesteld (*hestèka*) op de top van de heuvel met de staf Gods in mijn hand''.[3])

De vraag, die zich niet laat onderdrukken, is deze: wat kan de Masoreten ertoe bewogen hebben aan de minst waarschijnlijke van de twee interpretaties de voorkeur te geven? Het kan ook zijn, dat de vraag anders gesteld moet worden: indien de Masoreten slechts de ene traditie, die zij codificeerden, gekend hebben, waarom heeft dan in de tijd vóór hen deze haar rivaal met haar sterkere aanspraken verdrongen? Overwegingen van grammaticale aard hebben hierbij stellig geen rol gespeeld. Wat wij met behulp van de concordantie moeten opzoeken, hadden de Rabbijnen onmiddellijk uit hun hoofd kunnen zeggen: dat in Exodus het woord *måḥår* als adverbiale bepaling zowel vóór (ix 5) als ná (viii 25, x 4, xiii 14) het werkwoord wordt geplaatst. Hiermee zijn beide cesuren grammaticaal gerechtvaardigd.

Het doorslaggevende argument moet elders dan in de syntactische relatie te vinden zijn. Misschien wijst Pseudo-Jonathan – daarom citeerden wij hem – de richting. Mozes zal, geschraagd door de verdiensten der vaderen, de heuvel bestijgen, een tocht, die een anticipatie is van de beklimming van de Sinaï, twee hoofdstukken verder

---

[1]) Vgl. *Mechilta* traktaat Amalek I, Pseudo-Jonathan op Num. xxiii 9 en *Numeri Rabba* XX 19.

[2]) A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, 5 delen, Giessen 1914–1918.

[3]) Kittels apparaat, dat de verplaatsing van de cesuur voorstelt, verwijst met negering van de Samaritaanse en Syrische traditie slechts naar de Septuaginta. Of de Septuaginta werkelijk een Hebreeuwse tekst met *gibborim* na *'ănåšim* en met *wĕhinne* na *måḥår* (waarbij dan de Pesjitta met haar *wĕ'enå hå* weer is genegeerd) heeft gelezen, of dat hier, los van iedere invloed van een Hebreeuwse tekst, zich autonoom de stilistische tendenties van de Griekse en Syrische taal doen gelden – Septuaginta en Pesjitta zijn tenslotte behalve vertaling ook Grieks resp. Syrisch taalprodukt –, deze vraag zou eerst grondig bestudeerd moeten worden, alvorens men woorden uit de versiones in het Hebreeuws gaat terugvertalen.

beschreven (xix 10 vv.), en waarvoor het volk *hajjom umåḥår* geheiligd moet worden. Zou Mozes voor zijn voorbede te Rafidim geen voorbereidende heiliging nodig hebben? R. Eleazar uit Mode'im verklaarde volgens de *Mechilta måḥår 'ånoki niṣṣåb* dan ook met: *måḥår nigzor ta'ănit wĕnihję, mĕ'uttådin 'al ma'ăśe 'åbot,* d.i. „morgen zullen wij een vastendag uitroepen en wij zullen toegerust zijn met de verdiensten der vaderen" (Amalek I). De parasj *wajjåbo 'ămåleq* wordt blijkens Megilla iii 6 [1]) gelezen op het Purimfeest. Ook in het boek Esther, waar het volk eveneens in een bedreigde situatie verkeert, gaat aan de peripetie het vasten vooraf (iv 3, 16). In deze gedachtengang past de cesuur: „ga de strijd aanbinden met Amalek; morgen (d.i. onder vasten) zal ik staan op de top (d.i. de verdiensten der vaderen) van de heuvel (d.i. en die der stammoeders)".

De plaatsing van de cesuur, m.a.w. de toewijzing van het woord *måḥår* aan Jozua dan wel aan Mozes, hangt er van af, aan wie van de twee: de strijder of de bidder, het grootste aandeel in de overwinning wordt toegeschreven. Indien deze probleemstelling juist is, wekt het geen verwondering, dat volgens de overlevering, die de Masoreten hebben vastgelegd, ondanks Isi's twijfel *måḥår* aan Mozes toekomt.

Ex. xxv 34

Het wordt tijd, dat wij tot de vierde tekst komen: Ex. xxv 34. De pericoop, waartoe dit vers behoort, beschrijft hoe de kandelaar voor de tabernakel vervaardigd moet worden.[2]) Duidelijkheidshalve zetten wij in met het lezen van vs 33: „drie amandelbloesemvormige bloemkelken aan de ene arm, met knop en bloesem (*šĕlošå gĕbi'im mĕšuqqådim baqqånę hå'ęḥåd kaftor ufęraḥ*) enz." Met het ritme van dit vers in de oren zullen wij bij de lectuur van vs 34 volgens de masoretische scandering: „en aan de kandelaar zelf vier bloemkelken, met amandelbloesemvormige knoppen en bloesems (*ubammĕnorå 'arbå'å gĕbi'im* [*'atnåḥ*] *mĕšuqqådim* [*zåqef qåṭon*] *kaftoręhå ufĕraḥęhå*)" niet veel moeite hebben te ontdekken, dat het *'en hekra'* op de plaatsing van de *'atnåḥ* bij *gĕbi'im* of bij *mĕšuqqådim* betrekking heeft. (Terloops verwijzen wij, wat dit laatste woord aangaat,

[1]) Misjna, uitgave met Commentaar van Bertinoro 2 delen, Berlijn 1935-1936; Engelse vertaling: H. Danby, *The Mishnah*, herdr., Londen 1954.

[2]) Ex. xxxii 17vv. verhaalt in gelijke bewoordingen, hoe het bevel tot vervaardiging van de kandelaar wordt uitgevoerd.

naar Jeremia's eerste visioen (i 11–12) met zijn associatie van de verbale betekenis ,,waken'' en de nominale ,,amandelboom''.)

Onze gewone methode volgend, raadplegen wij eerst de versiones. Door het ontbreken van tekens voor de cesuren, is het niet mogelijk bij de Targoems van Onkelos en van Pseudo-Jonathan, die zich zeer nauw bij de Hebreeuwse tekst aansluiten, de *hekra*ʿ vast te stellen. De eerste geeft *mĕšuqqådim* weer door *mĕṣajjĕrin* ,,versierd'', de tweede in een weloverwogen klankaanpassing van het vertalende aan het vertaalde woord door *mĕšuqqĕʿin* ,,ingelegd, gegraveerd''.

De Pesjitta luidt: ,,en aan de kandelaar zullen zijn (*nęhwon*) vier kelken (het woord betekent evenals het Hebreeuwse *gåbia*ʿ ,,beker'') en knoppen (letterlijk appels) en bloesems (letterlijk lelies)''. Men ziet: terwijl uit de Hebreeuwse zin een woord is verdwenen *mĕšuqqådim*, is in de Syrische zin een woord toegevoegd, nl. *nęhwon*. Maar wat heeft de vertaler, zal de lezer onmiddellijk vragen, van vs 33 gemaakt? Dit: ,,drie kelken vastgemaakt (*qĕbiʿin*) aan de ene arm en knoppen en bloesems enz.''. Hoe deze oneffenheid te verklaren? De vertaler heeft kennelijk in verlegenheid gezeten met de vorm *mĕšuqqådim*, die alleen in Ex. xxv en het parallele hoofdstuk xxvii voorkomt en waarvoor zijn eigen taal hem geen aanknopingspunt bood, terwijl het Hebreeuwse verbum *šåqad* in de Qal en de Nifal in de betekenis ,,waken'' hem hier toch ook in de steek liet. Het enige, waarop men zich in zo'n geval dan maar verlaten moet, is de samenhang. Hier volgt de zin met één onbekende: ,,drie kelken *mĕšuqqådim* aan de ene arm''. Participium pual, een passieve vorm dus. Welaan, God zegene de greep: *gĕbiʿin*, participium passivum, ,,vastgemaakt''. In vs 33 lukte het. Maar een vers verder wacht de straf: *mĕšuqqådim* zonder onmiddellijk volgend *baqqånę*. Weliswaar is het eerste woord van de zin ook met *bĕ* geconstrueerd, maar dit is door andere woorden van de vorm in kwestie gescheiden.[1]) In de overweging, dat daarmee nooit onherstelbaar veel bedorven zal zijn, grijpt men naar het neutraalste woord, in dit geval *nęhwon* ,,zij zullen zijn''. Met dit al heeft onze traditore traduttore de cesuur – daarover raadpleegden wij hem immers – achter *mĕšuqqådim* gelezen.[2])

De Septuaginta laat ons evenmin in het onzekere met de volgende

---

[1]) In Ex. xxxvii 20 blijkt dit voor de Syrische vertaler geen bezwaar te zijn om, evenals in vs 19, ook hier *mĕšuqqådim* door *gĕbiʿin* weer te geven. Consequent zijn is, naar de ervaring uitwijst, een onmenselijke eis; het volgen van de weg van de minste weerstand, wat de vertaler in Ex. xxxvii doet, een zeer menselijke neiging.

[2]) Dat de notitie in Kittels apparaat: S *omittit mĕšuqqådim* ons onjuist toedunkt, spreekt na het voorafgaande vanzelf.

vertaling: „(33) en drie nootvormige bekers aan de ene arm met knop en bloesem (dan is abusievelijk weggevallen: en drie nootvormige bekers aan de andere arm met knop en bloesem); zo is het met alle armen, die van de kandelaar uitsteken. (34) En aan de kandelaar zelf vier nootvormige bekers; (na deze cesuur volgt het weggevallen: en aan de andere arm) de knoppen en hun bloesems".[1])

Vier handschriften van de Samaritaanse Pentateuch plaatsen eveneens de voornaamste cesuur achter *měšuqqådim*.[2])

Aangezien de Pesjitta en de Septuaginta – en gelet op de structuur van de zin, vergeleken met die van vs 33, moet men erkennen: terecht –, daarin gevolgd door verschillende vertalers uit de moderne tijd,[3]) de cesuur anders hebben gelegd dan de traditie, die door de Masoreten is geregistreerd, wordt men opnieuw tot de vraag gedreven: waarom deze vreemde voorkeur voor een onwaarschijnlijke zinsindeling? Men kan nauwelijks aannemen, dat overwegingen van symmetrie in het spel zijn geweest. Het plaatsen van vier woorden vóór en twee na de hoofdcesuur is immers even verdedigbaar als de indeling in twee maal drie. De betekenis van de zin wordt eigenlijk evenmin gewijzigd door het verschuiven van de *'atnåḥ* één plaats naar achteren. Want als de beker de vorm heeft van een amandelbloesem, zullen bij implicatie de knoppen en bloembladen ook deze vorm vertonen.

Men zou zich kunnen indenken, dat de volgende overweging tot de o.i. onjuiste cesuur heeft geleid. Bij vergelijking van vs 33 en 34 blijkt, dat in het eerste *kaftor uf̧eraḥ* in de status absolutus van de singularis wordt gebruikt, terwijl het laatste de pluralis met een suffix bezigt: *kaftor̦ęhå ufěråḥęhå*. In vs 33 vormen de woorden een nadere bepaling bij *gěbi'im*. De suffixen van vs 34 suggereren veeleer een nominale zin. Deze vereist een predicaat. Hiertoe leent zich *měšuqqådim* op betrekkelijk ongedwongen wijze.

---

[1]) In Kittels apparaat wordt dit interne Septuaginta-verschijnsel van de in de war geraakte regels opgetekend in de vorm van een terugvertaling in het Hebreeuws van het plus van vs 34; het met dit plus corresponderende minus in vs 33, wat overigens in het apparaat evenmin zou thuishoren, en de cesuurverplaatsing in vs 34, die op een eerste plaats aanspraak had mogen maken, worden weggelaten.

[2]) Dit feit blijft in Kittels apparaat onvermeld.

[3]) Bijv. de Statenvertaling, de Leidse vertaling, de nieuwe vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap en die van „Petrus Canisius", verder de vertalingen van E. Kautzsch, L. Segond, J. Moffatt en J. M. Powis Smith.

Deut. xxxi 16

De laatste tekst uit Isi ben Jehuda's reeks, Deut. xxxi 16, zal ons, wat wij geneigd zijn als een hermeneutische tour de force te beschouwen, te zien geven. Wij dienen echter daarbij wel te bedenken, dat wat ons spel toeschijnt, voor een ander heilige ernst kan zijn. Doch hoe dit ook zij, wij geven toe, dat er een grondige scholing in rabbijnse exegese voor nodig is om de *'atnåḥ* op een andere plaats te zetten dan waar hij staat.

Evenwel moet terstond worden opgemerkt, dat kennis van het Nieuwe Testament ons begrip voor deze trant van interpreteren kan bijbrengen. In een twistgesprek met de Sadduceeën zegt Jezus: „wat nu de doden betreft, dat zij opgewekt worden, hebt gij niet gelezen in het boek van Mozes, bij de braamstruik, hoe God tot hem sprak, zeggende: Ik ben de God van Abraham en de God van Isaak en de God van Jakob? Hij is niet een God van doden, maar van levenden. Gij dwaalt wel zeer" (Marc. xii 26 en 27). Welke gedachtengang Jezus hier ook volgt, zoveel is duidelijk, dat Hij zijn geloof in de opstanding der doden in de boeken van Mozes bevestigd vindt.

Om tot Deut. xxxi 16 terug te keren: geen der oude vertalingen vertoont een spoor van twijfel ten aanzien van de syntactische relatie van *wĕqåm*. Een detail uit de parafrase van Pseudo-Jonathan vraagt echter een ogenblik onze aandacht. De eerste helft van het vers wordt als volgt weergegeven: „en de Heer zei tot Mozes: zie, gij zult in het stof met uw vaderen rusten, terwijl uw levensadem bewaard zal worden in de bewaarplaats van het eeuwige leven, samen met die van uw vaderen; maar de goddelozen van dit volk enz.". Zonder dat daarvoor in *wĕqåm* een exegetische steun wordt gezocht, impliceert volgens de interpretatie van Pseudo-Jonathan de uitdrukking „te ruste gaan bij de vaderen" de opstanding der doden.

De opstanding der doden is een geloofsartikel. Talloze teksten kunnen aangehaald worden, die expliciet in de oud-Joodse exegese als bewijsvoering dienen. Ons tot de *Midrasj Rabba* beperkend, geven wij de volgende opsomming: *Ber. R.* xiv 7 = Gen. ii 7 en Ps. ii 9; xx 10 = Gen. iii 19; xxvi 6 = Gen. vi 3; xxxv 3 = 1 Kon. viii 66, lvi 2 = Gen. xxii 5 en Ps. xcv 6; lxxiv 1 = Gen. xxxi 3 en Ps. cxlii 6; lxxviii 1 = Gen. xxxii 27 en Thr. iii 23; xcvi = Gen. xlvii 30 en Jes. xliii 5; *Deut. R.* iii 15 = Deut. x 1 en Ex. xxxii 13 vv.; vii 6 = Deut. xxviii 12 en Ex. xxxvii 13 (verg. *Ber. R.* lxxiii 4), Deut. xxviii 12 en Hoz. vi 2 en 3 (verg. *Ber. R.* lvi 1). Deze lijst, die zich

dus bepaalt bij één Midrasj op één van de drie onderdelen van de Hebreeuwse bijbel, spreekt boekdelen over de vondsten, waarmee het zoeken naar bewijsplaatsen wordt beloond.

Omdat men zich uiteraard bij deze opsomming geen enkele voorstelling kon vormen over de exegetische methode zelf, die door het verschuiven van drie lettertekens, in plaats van het volk tot hoererij, Mozes laat opstaan tot het eeuwige leven, volge een voorbeeld uit *Deuteronomium Rabba*. Gods bevel tot Mozes: ,,houw u twee stenen tafelen gelijk de eerste'' (Deut. x 1) wordt hier gecommentarieerd door een twistgesprek, dat men laat plaats vinden tussen Mozes en JHWH, omdat de laatste Mozes had toegevoegd: ,,waren de tafelen u niet toevertrouwd? Gij hebt ze gebroken. Gij moet ze door andere vervangen''.

Een van de antwoorden, die volgens de overlevering Mozes bij die gelegenheid had gegeven, knoopt aan bij Ex. xxxii 13: ,,denk aan Abraham, Isaak en Israel, uw dienaren, aan wie Gij gezworen hebt bij Uzelf en tot wie Gij gesproken hebt: Ik zal uw nakomelingschap vermenigvuldigen als de sterren des hemels, en dit gehele land, waarover Ik gesproken heb, zal Ik aan uw nakomelingschap geven, om het voor altoos te bezitten''.

Mozes zei, volgens een traditie van R. Levi, tot God: ,,Heer der wereld, zullen de doden opnieuw tot leven komen?'' God antwoordde: ,,Mozes, zijt gij ook al onwetend ter zake van de waarheid? Heb Ik niet tot u gezegd: Ik ben het, die dood en tot het leven terugbreng?'' [Deut. xxxii 39]. Waarop Mozes antwoordde: ,,als de doden opnieuw tot leven zullen komen, beschouw het dan zo, alsof de patriarchen voor hun kinderen de voorbede tot U richtten. Wat zoudt Gij in dat geval doen?'' Toen Mozes dit tot God had gezegd, – en dan wordt Ex. xxxii 14 aangehaald – ,,kreeg God onmiddellijk berouw over het kwaad enz.'' (III 15).

In alle voorzichtigheid willen wij hier de mogelijkheid opperen, dat Jezus, toen Hij in zijn antwoord aan de Sadduceeën Ex. iii 6 citeerde, tegelijkertijd dacht aan Deut. xxxii 29, de tekst die, met Ex. xxxii 13 (in het noemen van de drie aartsvaders verwant met Ex. iii 6), in *Deuteronomium Rabba* diende om aan te tonen, dat de doden worden opgewekt.

Besluit

De exegese van de Midrasj berust in vele gevallen op het associatief vermogen. In haar schijnbare grilligheid en haar innerlijke logica

is deze wereld verwant aan die van de droom en derhalve de interpretatie van de midrasjische exegese aan droomuitleg. Na een lange keten van associaties te hebben gevolgd en te hebben ingezien, waarom zij zo zich aan elkaar voegden als zij deden, vraagt men zich op een gegeven ogenblik af: wat was de eerste van de reeks? Zo dienen wij ons weer in de herinnering te roepen, hoe wij ook weer begonnen waren. Het uitgangspunt was een passage uit de *Mechilta*, die wij thans nog eens doornemen.

,,Isi ben Jehuda zegt: dit zijn de vijf woorden uit de Tora, waarvan de syntactische relatie niet duidelijk is: *śĕ'et*, *'årur*, *måḥår*, *mĕšuqqådim*, *wĕqåm*. *śĕ'et* – immers men kan de tekst [Gen. iv 7] lezen: ,,is het niet zo: als ge u juist gedraagt, zult ge [zegen] dragen'' òf ,,ge zult [vloek] dragen, namelijk indien ge u niet juist gedraagt''. [In de tweede plaats: men kan de tekst Gen. xlix 6–7 lezen:] ,,vervloekt is hun toorn, die heftig is'' òf ,,voorwaar, in hun toorn doodden zij mannen en in hun moedwil haalden zij de muur van de vervloekte [d.i. Kanaän] omver''. [In de derde plaats, men kan de tekst Ex. xvii 9 zo lezen:] ,,morgen zal ik gaan staan op de top van de heuvel'' òf ,,bind morgen de strijd aan tegen Amalek''. [In de vierde plaats, men kan de tekst Ex. xxv 34 zo lezen:] ,,de knoppen en bloesems ervan zullen de vorm hebben van amandelbloesems'' òf ,,en aan de kandelaar zelf zullen vier kelken zijn in de vorm van amandelbloesems''. [Tenslotte kan men de tekst Deut. xxxiv 16 zo lezen:] ,,en dit volk zal opstaan en hoererij bedrijven'' òf ,,zie, ge zult u te ruste leggen bij uw vaderen en weer opstaan''. Dit zijn de vijf woorden in de Tora, waarvan de syntactische relatie niet duidelijk is.

,,Isi ben Jehuda zegt'' – aldus zet deze overlevering in. Over hem nog een enkel woord.[1]) Veel is niet bekend over deze Rabbi, die tot de vierde generatie der Tannaïeten behoorde. Van zijn intensieve bestudering van de Tora heeft hij blijk gegeven door de interpretatie van een aantal Schriftplaatsen.[2]) Wie zijn levensroeping vindt in

[1]) Vgl. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, deel II, Straatsburg 1890, blz. 373–376.

[2]) Ex. xxii 30 (*Mechilta ad loc.*), Ex. xxxiv 24 (*Pes.* 8b), Lev. v 17 (*Qidd.* 81b), Lev. xix 32 (*Qidd.* 32b), Deut. xiv 13 (*Sifre ad loc.*).

Babylonische Talmoed: Hebreeuwse tekst en Duitse vertaling: L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, 9 delen, Berlijn–Leipzig 1897 – Den Haag 1935; Engelse vertaling: I. Epstein, *The Babylonian Talmud*, 35 delen, Londen 1948–1952.

Sifre: Hebreeuwse tekst: L. Finkelstein, *Siphre zu Deuteronomium*, Breslau 1935–1938 (deze onvoltooide uitgave, samengesteld op grond van de nalatenschap van H. S. Horovitz, bevat de commentaar op Deut. i–xxiv).

deze studie, tone ook de levensstijl die daarmee overeenstemt, zo oordeelt hij blijkens een in het geschrift *Aboth de R. Nathan* bewaard gebleven spreuk over vroegtijdig gestorven geleerden. Waarom zij voor hun tijd sterven? Niet omdat zij echtbrekers zouden zijn of rovers; maar omdat zij zelfrespect missen (en daardoor Gods naam ontheiligen) (XXIX).[1]) Wat hij bedoelt, wordt elders in het boek verduidelijkt: deze geleerden onderbreken hun studie van de Tora om lege gesprekken te gaan voeren en als zij haar weer opvatten, is het niet op het punt waar zij haar afbraken (XXVI).

De scherpte van zijn waarnemingsvermogen richtte hij niet alleen op de Schrift, maar ook op de Schriftgeleerden van de aan hem voorafgaande generatie. Volgens het traktaat *Gittin* (67a) van de Babylonische Talmoed antwoordde Samuel op een vraag van R. Simeon zoon van Rabbi aangaande Isi ben Jehuda: ,,zwijg mijn zoon, zwijg. Je hebt R. Jose nooit ontmoet. Als je hem ontmoet had, zou je weten, dat hij altijd goede redenen heeft voor zijn meningen''. En dan wordt verteld, hoe Isi de verdiensten van de verschillende wijzen gekarakteriseerd had: ,,R. Meir was wijs en schrijver van beroep. R. Jehuda was wijs als hij er zich toe zette. R. Tarfon was een hoop noten. R. Ismael was een goed bevoorrade winkel. R. Aqiba was een magazijn met afdelingen. R. Joḥannan ben Nuri was een mand met galanterieën. R. Eleazar ben Azarja was een mand met specerijen. De Misjna van R. Eliezer ben Jakob was niet omvangrijk, maar goed. R. Jose had altijd goede gronden. R. Simeon placht veel te malen en weinig te laten vallen.''

Daar staat dan de galerij met portretten van oudere tijdgenoten, opgezet met die typische mengeling van waardering en kritiek, waarvan collega's in hun oordeel over elkaar het geheim schijnen te bezitten. Het verwondert ons geenszins te horen, dat niet alle wijzen evenzeer met hun portret ingenomen waren.[2]) Heeft Isi, anderen conterfeitend, niet tegelijk een zelfportret geschilderd?

Of men nu zijn gelaatstrekken duidelijk voor zich ziet of ze toch nog vaag vindt, één eigenschap uit zijn karakterbeeld springt naar voren: de durf, die het bestaat de meervoudige interpreteerbaarheid van Schriftplaatsen zo scherp te formuleren, dat latere generaties van Schriftgeleerden het niet weer hebben vergeten. Zo heeft Isi's

---

[1]) Hebreeuwse tekst: S. Schechter, *Aboth de Rabbi Nathan*, Londen – Wenen – Frankfort 1887; Engelse vertaling: J. Goldin, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, New Haven 1955.

[2]) Vgl. *Aboth de R. Nathan* IV.

regel een plaats gevonden in de *masore magna*, deze schat, waaruit „oude en nieuwe dingen worden voortgebracht".

Om nog één keer tot het verschijnsel van *hekra'* terug te keren: de vijf teksten, die door Isi ben Jehuda worden opgesomd, zijn de enige niet met een dubieuze constructie. Volgens *Beresjit Rabba* LXXX 6[1]) voegde R. Tanḥuma aan deze reeks nog een zesde woord toe, nl. *kĕšâm'âm* in Gen. xxxiv 7. De masoretische traditie leest het vers aldus: „de zonen van Jakob kwamen thuis uit het veld, zodra zij het hoorden". Indien men met R. Tanḥuma de *hekra'* niet zeker acht, is de volgende interpretatie evenzeer mogelijk: „de zonen van Jakob kwamen thuis uit het veld; zodra zij het hoorden, voelden deze mannen zich gegriefd en werden toornig". De Midrasj is het echter niet met R. Tanḥuma eens en verdedigt de cesuur die wij van de Masoreten kennen. R. Ḥisda, aldus leert het traktaat *Joma* (52b) van de Babylonische Talmoed, koesterde eveneens twijfel aangaande de *hekra'* van het woord *'olot* in Ex. xxiv 5. Op deze zelfde plaats wijst de Talmoed erop, dat ook de Profeten teksten met een dubieuze constructie bevatten. Deze verzen worden echter niet genoemd. De lezer van deze bijbelboeken zij dus gewaarschuwd!

Aangezien het niet in onze bedoeling ligt het spoor van deze traditie verder te volgen in de grammaticale en exegetische litteratuur van de Middeleeuwen,[2]) willen wij hiermee deze verhandeling besluiten.

Ik kan mij indenken, dat intussen bij de lezer de vraag is gerezen: is met dit alles de exegese van de Hebreeuwse Bijbel ook maar één stap vooruitgebracht? Ten antwoord kan ik niets anders aanvoeren dan dat ik de exegese alleen maar achteruit heb willen brengen, en wel zoveel schreden als mogelijk is. Na deze poging tot een repliek, voel ik mij gerechtigd tot het stellen van een wedervraag: is het niet van belang voor de moderne exegese haar eigen geschiedenis te kennen? Iemand zou kunnen tegenwerpen, dat deze geschiedenis pas bij de Patristiek of bij de Reformatie of zelfs niet eerder dan de XIXde eeuw inzet. Inderdaad, men kan zich op dit standpunt stellen. Ik vrees echter, dat dezelfde vraag, zij het in enigszins andere formulering, blijft gelden: zou er de moderne exegese niet iets aan gelegen moeten zijn zich van haar eigen prehistorie op de hoogte te stellen?

---

[1]) Vgl. ook traktaat *Aboda zara* (41c) van de Jeruzalemse Talmoed. Hebreeuwse tekst: editie van Krotosjin 1866; Franse vertaling: M. Schwab, *Le Talmud de Jerusalem*, 12 delen, deel I, 2de dr., Parijs 1890, deel II–XI, Parijs 1878–1889.

[1]) Vgl. bijv. S. Frensdorff a.w. blz. 42–43.

SCHEPPEN IS SCHEIDEN. ENKELE OPMERKINGEN OVER DE LEER DER SCHEPPING VOLGENS DR. O. NOORDMANS

DOOR

B. BREEK

Rekken

Inleiding

De herdruk van *Herschepping* heeft het meesterwerk van „de geniaalste reformatorische theoloog van Nederland"[1]), wijlen Dr. Oepke Noordmans, weer in het middelpunt van de theologische belangstelling geplaatst. Ruim 20 jaren na de eerste verschijning werd een hartewens van de thans helaas overleden auteur vervuld nu zijn „handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen" wederom gesteld werd in de handen van hen, voor wie hij het had geschreven. En Prof. Miskotte heeft in zijn inleiding de achtergronden zowel als de perspectieven van dit bijzondere werk vol dankbare toewijding voor ons ontvouwd. Misschien mogen in de volgende regelen enkele opmerkingen met betrekking tot een speciaal onderdeel een plaats vinden. Een onderdeel dat evenwel bepalend is voor het geheel, zoals omgekeerd zal blijken dat het geheel gedragen wordt door de interpretatie van de leer der schepping.

Trinitarische opbouw

Herschepping is strikt trinitarisch opgebouwd. Telkens herinnert Noordmans er aan, „dat wij in de kerk spreken, in de wereld van het dogma. Dan zullen wij van de historische Jezus tot Vader, Zoon en Geest inkeren, zoals het evangelie van 't begin tot 't einde zelf ook doet".(20) [2]) De auteur wil dus de christologische concentratie van het theologisch denken, welke hij met een majesteitelijke beheersing der stof ten uitvoer legde door ons voor te gaan in de wending der ethische naar de dialectische theologie, in een trinitarisch schema ontvouwen. Het zal ons nog nader bezig moeten houden op welke lijn van theologisch en kerkelijk denken Noordmans zich aldus het beste thuis voelde. Hier tekenen wij voorlopig aan,

---

1) Aldus Dr. H. Berkhof in *Geloofsinhoud en Geloofsbeleving*, Utrecht, 1951, blz. 122.

2) *Herschepping* wordt zonder nadere aanduiding naar de pagina's geciteerd. Andere werken van Dr. Noordmans worden steeds naar de (verkorte) titel aangehaald.

dat „de leer der kerk de noodzakelijke aanvulling is van de belijdenis der Triniteit". „Kerk immers is een plaats, waar men gedoopt wordt in de naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes." (21/22)

Juist met betrekking tot ons onderwerp is het uitermate moeilijk om trinitarisch te spreken. Het gevaar dreigt, dat de school en de wetenschap allerlei over schepping en wereld gaan zeggen, voordat de bijbelse prediking aan het woord kan komen. „Het geloof in God de Vader lijkt vanzelfsprekend; bijna wetenschappelijk houdbaar te maken." (53) Maar hoe is het dan mogelijk de band tussen de Vader en de Zoon strak te trekken?

Met de meest mogelijke nadruk stelt Noordmans: „Wanneer wij de schepping niet als een afgesloten geheel nemen, maar ze nauw met Christus verbinden, zoals wij het evangelie met de H. Geest in verband brengen, dan wordt ze niet een duistere chaos of eigenheerlijke Griekse cosmos, maar een plek licht rondom het kruis. En in die plek wordt dan de zonde openbaar." (54) De Schrift leert ons, dat de schepping een kritisch begrip is: Scheppen is scheiden. De bijbel begint met de schepping „maar zonder ons er verder iets van te vertellen. Alleen zegt hij dat alles goed was. Daarmee hebben wij dan een maatstaf in handen om te zien, dat alles gevallen is." (55)

Op deze wijze komt er vanzelf verband tussen het eerste en het tweede deel der geloofsleer. De leer van de Vader en die van de Zoon hangen ten nauwste samen, want ook met betrekking tot ons onderwerp geldt, dat de Zoon moet zijn in de dingen Zijns Vaders (Lucas 2:49). De wereld „blijft van de Vader. Ook in haar val is zij van Hem en Hij zendt Zijn Zoon daarin." (57) Zo is de schepping een voorwerp des geloofs, dat door de H. Geest aan onze harten bezegeld moet worden. En dit geloof „ontstaat vlak onder het Kruis, hoe verlaten dat ook schijnt". (62)

Daarom mag scheppen nooit vormen betekenen. Men kan menen met God in de rozentuin te wandelen, maar de bijbel laat ons dit anders zien! „In de beginne schiep God de hemel en de aarde. Dat is de eerste grote scheiding. Het is de daad van een geest; een oordeel. – Bij de eigenlijke scheppingsdagen herhaalt zich dat." (64) De kennis van goed en kwaad is het goddelijk geheim, dat achter de wereld steekt. Wederom: alleen op déze wijze past het eerste artikel bij het tweede. Wij kennen de Vader vanuit het evangelie.

Om dezelfde reden betekent scheppen, dat God het kwade ten goede kan denken. „God blijft boven de scheiding staan; Hij oordeelt maar wordt Zelf niet geoordeeld. Daarom kan Hij ook in de

scheiding gaan staan en haar opheffen. Hij houdt macht over Zijn oordelen.'' (76) Zo jaagt Gods oordeel de schepping voort naar Golgotha, waar Hij Zelf in de ellende gaat staan en de breuk in Zichzelf opvangt en heelt. De Schepping wordt verstaan vanuit de Herschepping, het Oude Testament wordt openbaar in het Nieuwe.

Aldus krijgt het kritisch karakter der schepping in de herschepping zijn voltooiing. Rondom het Kruis staat de schepping stil, maar bij de opstanding van Christus komt er weer leven van de andere zijde. Het onderscheid van goed en kwaad is dan geen fout meer, maar een deugd. ,,Het oordeel van de Geest maakt de zondaar tot een rechtvaardige, de gevallene tot een heilige.'' (148) Zeker, ook thans blijft scheppen scheiden, maar dan zo dat de nieuwe mens de oude afstoot. ,,Het absolute oordeel des Geestes neemt zijn oorsprong in het volbrachte, het volmaakte, het einde.'' (149) Wij hebben de Vader door de Zoon leren kennen, zó sluit ook het werk des Geestes dat van de Vader niet uit, doch in. ,,De Heilige Geest als Herschepper is in volle zin Schepper en schept uit niets. Tenzij men de zonde en de dood ‚iets' zou willen noemen.'' (151) Ziehier dan het trinitarisch verband waarin Noordmans zijn scheppingsbegrip plaatst en dat slechts in de Kerk kan worden verstaan.

Het Koninkrijk

,,Geloven in de Schepper is geloven in 't Koninkrijk Gods.'' (61) Het kan wellicht nuttig zijn het voorgaande onder een ander gezichtspunt nog eens te zeggen en daarbij ook een enkel verder geschrift van Noordmans te citeren teneinde de bredere achtergrond van zijn gedachtengang beter te kunnen benaderen.

De Schepper waarnaar Jezus b.v. in Mattheüs 6 verwijst is de Vader van het Koninkrijk. Deze Schepper vangt zijn schepping Zelf op. Hij oordeelt en heeft lief, kortom Hij is de Vader. ,,Zo wordt de Schepping in 't Nieuwe Testament tot het Koninkrijk'' (95), waarmede wij het meest kritische begrip van de bijbel hebben gevonden. ,,Het laat ons de val in zijn voleinding zien; de ellende aan en rondom Jezus in het Evangelie. Het legt de bijl aan de wortel der bomen (Matth. 3:10). Als het nabij komt moeten de mensen zich bekeren of ondergaan. Leven of sterven. – Maar in dat koninkrijk is tegelijk alle hulp en alle barmhartigheid, waarvan het Evangelie vol is. Het doet ons zien dat God een Heiland is.'' (96)

Dit laatste wordt in de opstanding bevestigd, want daarin ,,wordt het Evangelie tot geest en waarheid, tot zuivere werkelijkheid,

waarin de H. Geest vrijuit spreekt, zonder gelijkenis". (146) Wederom staan wij voor het trinitarisch verband van Noordmans' scheppingsleer.

Wij moeten echter nog wel opmerken hoe het eschatologisch karakter van de pneumatologie aan de prediking van het Koninkrijk zijn eigen accenten geeft. De H. Geest is onderpand. ,,De tijd waarin de gemeente leeft, ontleent haar karakter aan het wachten van de Bruid op de Bruidegom." (174) De Heilige Geest Zelf is Herschepper. In het laatste oordeel zal Hij zorgen voor de inrichting van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde.

Wat het gezichtspunt van het Koninkrijk voor Noordmans inhoudt wordt vooral duidelijk in zijn verklaring van de Heidelbergse Catechismus (Zondag 7–22). Allereerst veroorlooft het hem dit belijdenisgeschrift op een wel zeer oorspronkelijke wijze kritisch te reproduceren, maar het maakt 't hem vooral mogelijk in zijn verklaring heterogene elementen tot een vaste eenheid samen te smeden. Een en ander zien wij bij de behandeling der Zondagen 9 en 10, resp. over de Schepping en de Voorzienigheid Gods.

Dankbaar noteert Noordmans, dat de catechismus het klassieke voorbeeld is van de samenvoeging der soteriologische en trinitarische indeling, maar toch had hij bij de aan de orde zijnde stof liever gesproken ,,Van God de Vader en van Zijn Koninkrijk".

,,Dit ware de plaats geweest, waar het Koninkrijk der hemelen of het Koninkrijk Gods... had kunnen behandeld worden... Het eschatologisch gehalte van dit leerboek zou er door zijn verhoogd."[1]) Als gevolg hiervan zou ook de leer der Voorzienigheid meer evangelisch zijn geïnterpreteerd. Noordmans blijft kritisch ook ten opzichte van zijn geestelijke vaderen, want, zo zegt hij, ,,De eenzijdigheid, waartoe de zielenood, waaruit de Reformatie geboren werd, aanleiding gaf, zou daardoor zijn opgeheven."[2]) De Nederlandse geloofsbelijdenis is in de behandeling van het leerstuk van schepping en voorzienigheid véél bijbelser. ,,De schepping wordt daar niet opzettelijk behandeld maar komt slechts voor als achtergrond van de val... Zo wordt het klaar dat hier alles moet uitlopen op de menswording van Jezus Christus (artikel 18)."[3])

De schepping zowel als de voorzienigheid zijn immers gericht op een scheiding, waarvan het welbehagen des Vaders het richtsnoer vormt. ,,Bij de prediking, ook der Schepping, gaat het niet om de

---

[1]) *Het Koninkrijk der Hemelen*, Nijkerk, 1949, blz. 47. Afgekort als *KH*.
[2]) *KH* 50. [3]) *KH* 60.

vormen, maar over de oordelen Gods; over Zijn koningschap en verkiezing."[1]) Dat scheppen scheiden is vloeit voor Noordmans onmiddellijk voort niet alleen uit zijn trinitarische beschouwingen, maar, hiermede samenhangend, eveneens uit zijn opvatting met betrekking tot de leer der predestinatie. „Deze is de keerzijde van de Triniteit, de grond der openbaring." (50) Het geloof in het Koninkrijk spreidt Gods Drievuldigheid uit tot een allesomvattende breedte, die de Kerk nooit mag prijsgeven.

Polemiek tegen Rome

Scheppen is scheiden. Dit adagium van Noordmans' dogmatische arbeid verkrijgt een scherpe spits in de polemiek tegen Rome, die enkele malen expliciet en vrijwel steeds impliciet in zijn werken aan de orde was.

De roomse dogmatiek trekt in tegenstelling tot de protestantse geloofsleer de zonde niet door tot de grond van het menselijk wezen. Dáár worden de hogere gaven beschouwd als een genade die er bij komt, zodat de schepping direct aansluiting geeft aan de verlossing. Maar de zonde is méér dan een gebrek, zij gaat even ver als de schepping zonder haar echter te kunnen vernietigen, daarom liggen creatie en incarnatie niet in elkanders verlengde.

Het kritisch karakter der schepping komt vooral tot uitdrukking in de Vleeswording des Woords. Deze is volop het werk des Geestes en mag nooit worden geïnterpreteerd als een min of meer biologisch gegeven. Vat men de schepping op als vormbeginsel – hetgeen in wezen heidendom is –, dan moet men wel met de roomse kerk leren, „dat de vleeswording doorgaat in ‚heiligen'. Wij geloven dat niet. De vleeswording des Woords is éénmaal geschied... Het werk des H. Geestes is de voortzetting van de vleeswording." (124/25)

Wat vlees betekent kan men alleen verstaan, wanneer men de paulinische tegenstelling tussen vlees en Geest duidelijk heeft laten uitkomen. „Wanneer de Incarnatie... op deze wijze tot een harmonische intrede van God in het mensenleven wordt gemaakt; als men de dissonanten niet meer hoort, die optreden als de Zone Gods de menselijke natuur aanneemt, dan gaat dit stuk voor de prediking verloren."[2])

Zo vormen zonde en genade – niet natuur en genade! – de grote tegenstelling, waarmede de kerk in haar prediking te rekenen heeft.

[1]) *KH* 64, met verwijzing naar Nederl. Geloofsbelijdenis artikel 13.
[2]) *KH* 120.

De kerk kent de natuur zelfs niet, want dit is een begrip uit de school. Wij moeten wederom zeggen: de zonde gaat even ver als de schepping en de genade „is de samenvattende naam voor de oordelen Gods in de herschepping en de gemeenschap des Heiligen Geestes. Oordelen die van de voleinding uitgaan en alles terecht brengen op het volbrachte werk van Jezus Christus". (153) Rome laat de vleeswording doorgaan en schept geen ruimte voor de H. Geest. Scherp zegt Noordmans: „De genade blijft aan de natuur herinneren; ze is een enigszins vaag gedachte kracht en geen klaar goddelijk oordeel, waarin heel het werk van Christus als volbracht voorkomt, en een nieuwe mensheid wordt opgeroepen. Met behulp van de genade moet in de roomse kerk ieder zich zelf zien te redden." (153/54)

Natuurlijk weet Noordmans van recente verschuivingen in de rooms-katholieke theologie, welke soms contacten schijnen te leggen met het protestantse geloofsleven. Maar deze verschuivingen, zowel aan rooms-katholieke als aan protestantse zijde, kunnen geen wederzijdse toenadering betekenen, want in feite zijn zij een steeds verder gaande verwijdering van de boodschap der Schrift. En dit geldt voor beide partijen! Vandaar dat Noordmans de discussie met W. J. Aalders en Kraemer, met Van der Leeuw en H. van der Linde onmiddellijk laat aansluiten bij die met Neo-Thomisten als H. Robbers en Maritain. Het Neo-katholicisme keert zich van de theologia gloriae af... maar slechts ten halve. Het gaat in het midden staan en is daarom niet minder gevaarlijk. „Bij de voortzetting van de Incarnatie in de Heiligen en bij de spreiding van diezelfde heiligheid onder het volk, gaat de Incarnatie ten slotte te loor. Zoals het volk de plaats der kerk gaat innemen, zo Maria de plaats van Jezus."[1])

Rome, zowel in haar oude als haar nieuwe vorm, gaat over de grens, want zij respecteert de oordelen Gods niet. Scheppen is scheiden, juist in de Incarnatie. De menselijke natuur wordt niet vergoddelijkt. Integendeel, „het ‚vlees' betekent hier reeds meer dan wat het bij de schepping was. In het Koninkrijk der hemelen is het de gevallen natuur".[2]) Consequent doorgedacht is er op deze wijze bij Rome alleen de natuur en niet de genade! Met het kritisch karakter der bijbelse begrippen wordt in de roomse leer – hoewel daar niet alleen! – geen volledige ernst gemaakt. Scheppen is nu eenmaal scheiden en géén vormen. Tegenover elke opvatting, welke de open-

[1]) *Natuur en genade bij Rome,* Den Haag, 1949, blz. 22–23.
[2]) *KH* 125.

baring ziet als een soort verheffing van het natuurlijke tot het bovennatuurlijke stelt Noordmans bij voorkeur het woord van Calvijn: „Loco rei in verbo acquiescimus."[1])

De theologische tijd

Om het scheppingsbegrip van Noordmans op de juiste wijze weer te geven is het nodig nog een ander gezichtspunt aan de orde te stellen. Het gevaar is immers groot, dat men de kritische opvatting zou misverstaan in de mening dat Noordmans de werkelijkheid der wereld verbrokkelt, misschien zelfs vernietigt. Het tegendeel is echter waar! Onze auteur polemiseert soms met nadruk tegen theologen, die aan een dergelijke mening voedsel zouden geven en ziet de nadelen van de term „geloofscriticisme" zonder enige twijfel.

De bijbelse begrippen – de schepping allereerst – zijn kritisch, aldus hebben wij meermalen gehoord. „Wanneer thans telkens sprake is van critische theologie, critische dogmatiek, dan mag men niet uit het oog verliezen, dat dit gebruik van het woord ‚critisch' uit een omgeving stamt, waarin weinig begrip te vinden was voor de ware functie van het ‚Woord'. Men moet er voor waken, dat men de osmose, die men met een geloofscritische behandeling wil tegengaan, niet alreeds meebrengt in de methode zelf."[2]) Trouwens, het Woord en het geloof zijn compleet in hun scheppend, evangelisch karakter. „Het blijkt dan, dat de prediking ons wel opheft in de wereld der oordelen Gods, maar de draad van het Woord breekt niet."[3])

Hetgeen Noordmans in deze zinsneden aan de orde wil stellen mogen wij wellicht verduidelijken met een herinnering, die Dr. J. J. Buskes onlangs publiceerde. Deze vertelde ons van de eerste ontmoeting van Barth met verschillende Nederlandse theologen, waaronder ook Noordmans. Het gesprek ging over de continuïteit van het geloofsleven, de plaats van de ethiek en het werk van de Heilige Geest.[4]) Noordmans wilde ruimte scheppen voor een veld, waar ethiek en cultuur mogelijk worden, want zij mogen nooit in het luchtledige verlopen. „Op een indirecte, raadselachtige wijze, even

---

[1]) Noordmans vertaalt: „Wij vinden, zolang de zaak nog niet gekomen is, onze troost in het Woord." *Liturgie in de crisis*, Nijkerk z.j., blz. 43. Of ook: „In plaats van in de zaak, vindt ons geloof rust in het Woord." *Liturgie*, Amsterdam, 1939, blz. 50. Zie ook *Nederl. Theol. Tijdschrift*, 5e jaargang, blz. 12.

[2]) *Zoeklichten*, Amsterdam, 1949, blz. 50.

[3]) L.c. blz. 58.

[4]) *Wending*, jaargang 11, blz. 25–26. Vergelijk het opstel over de Zwitserse theologie in *G eestelijke Perspectieven*, Amsterdam, 1930, vooral blz. 55. Voortaan afgekort als *GP*.

ondoorgrondelijk als de eeuwige verkiezing zelf, houdt God het spel zijner kinderen gaande. Hoe hun arbeid samenhangt met die van de andere medearbeiders Gods, dat weten ze niet. Maar als ze terugzien en de figuur en het werk van profeten, apostelen en martelaars opmerken in de wereldhistorie, dan blijkt daarin een orde te heersen, die alleen op de naam van schepping(!) aanspraak kan maken en waarbij vergeleken al het andere chaos moet heten." (178)

De schepping vertoont dus terdege continuïteit, God laat niet varen het werk zijner handen! De weg der Openbaring kent pleisterplaatsen voor de ziel! Daarom zoekt Noordmans naar een theologisch tijdsbegrip om de genoemde continuïteit volledig te honoreren en vindt dit in het trinitarisch dogma. ,,Augustinus' *De Civitate* is er vol van. Dogmatiek, bijbelse geschiedenis en ethiek worden in dat boek er door verbonden. Zelfs het symbool, het Apostolicum, het dogma ,,in ruste", kent zijn rhythme, waarin de schepping(!) aan 't begin en het eeuwige leven aan 't eind verenigd worden. Maar pas in de pastorale dogmatiek, zoals de gereformeerden die hebben uitgewerkt, treedt die wondere verbinding van Gods Woord en tijd op, waaraan ik hier denk... De theologie van Calvijn heeft dit vastgelegd in het dogma van de praedestinatie. Dat is hetzelfde dogma als dat van de Triniteit".[1]) God Zèlf verbindt in de theologische tijd het Ene Woord met het Andere. Er is een volharding der heiligen, die niet alleen vol troost is maar tegelijk het werkelijkheidskarakter der prediking onderstreept. De verschillende zijden der openbaring – dus ook de schepping! – moeten naar voren komen, maar de gebondenheid dier zijden wordt door het Woord gedragen.

Hièrbij dient het kriticisme ons niet alleen om ons te hoeden voor foutieve afleidingen, maar ook om ons wegwijs te maken in de werkelijkheid. Het geloofskriticisme van de Schrift kent deze weg, die van achteren naar voren leidt. ,,Met het verleden der Kerk achter ons en Christus boven ons behoeven wij niet al te bang te zijn voor het gebeuren zelf!"[2]) Vanuit de geloofsverbondenheid met de Kerk aller eeuwen mag men het wagen te antwoorden op de grote vragen, die God aan de wereld stelt.

De Heilige Geest

Nog één gezichtspunt vraagt onze aandacht. Het zal blijken het belangrijkste te zijn! Scheppen is scheiden; het is de daad van

[1]) *Zoeklichten, blz.* 54, vergelijk *Augustinus*, Haarlem, 1933, blz. 215 e.v.
[2]) *Evangelie en Volkskerk*, z.j. blz. 10.

een geest, een oordeel. God is Geest en Hij werkt door oordelen.

Zoals de Schepping door Noordmans vanuit de Herschepping wordt verstaan, zo op haar beurt de Herschepping vanuit het werk des Geestes. Het trinitarisch handelen Gods ontvangt zijn voltooiing in de uitstorting des Heiligen Geestes. ,,Het absolute oordeel des Geestes neemt zijn oorsprong in het volbrachte, het volmaakte, het einde.'' (149) Gezien de volstrektheid van het werk des Geestes krijgen thans alle dingen een nieuw predicaat en is de val buitengesloten. De zondaar wordt een rechtvaardige en de gevallene een heilige. Alléén op deze wijze worden de woorden van het evangelie waarheid en werkelijkheid in ons. Het ambt van de Heilige Geest heeft betrekking op het allerlaatste van het Woord. ,,De belijdenis van de Geest is de meest omvattende... Hij (sc. de Geest) omvat de hele Schepping en Herschepping.''[1])

Van het voorgaande was dit alles eigenlijk de stilzwijgende vooronderstelling. De volharding der heiligen waarover wij spraken is alleen te verstaan uit en door het werk des Geestes. Het begrip der theologische tijd waarnaar Noordmans zocht wordt ontvouwd als moment der pneumatologie. De polemiek tegen Rome is voortdurend aan de orde, omdat het pneumatologisch gehalte der katholieke dogmatiek geheel en al onvoldoende is. ,,Door beiden, de sacramentele en de mystische genade, kon de belijdenis van de Heilige Geest niet tot de rechte ontwikkeling komen.''[2]) Hoezeer de Reformatie – vooral in latere vormen van ontwikkeling – fouten heeft gemaakt, in haar pastorale dogmatiek geeft zij een uitbeelding van het werk des Heiligen Geestes. Vandaar dan ook haar terugkeer tot Paulus, de Apostel des Geestes.[3])

Het werk des Geestes is een openbaar werk. Het Koninkrijk der Hemelen gaat geenszins schuil onder een of andere dekmantel noch is het in het verborgene werkzaam. ,,In de Handelingen der Apostelen zien wij nu, hoe God de Heilige Geest door de prediking van deze oordelen de wereld laat oproepen tot het Koninkrijk Gods.''[4]) Uit een dergelijk citaat herkennen wij weer het pneumatologisch en eschatologisch gezichtspunt van Noordmans' werken. Wij luisteren daarom tenslotte nog naar de volgende volzinnen, die geheel en al voor zichzelf mogen spreken. ,,En zo is het geen siernaam, wanneer de Heilige Geest Herschepper wordt genoemd. Het is inderdaad scheppen. Maar het ware wezen van alle scheppen, scheiding maken,

---

[1]) *KH*, blz. 183. [2]) l.c. 181, vergelijk *Gestalte en Geest*, Amsterdam, 1955, Deel 4.
[3]) *Gestalte en Geest*, Deel 3, boek 2. [4]) *KH* 186.

wordt hier geheel zichbaar. Dan blijkt het dat het Koninkrijk der hemelen de ware schepping is."[1]) Of ook: „De Heilige Geest in de gemeente is een onderpand, een voorlopigheid, met het oog op de hemelse erfenis... Leven is alleen mogelijk als een ascetische ontspanning van geloof in gemeenschap des Heiligen Geestes. Alleen in de kerk heeft het nog een toekomst op aarde tot de wederkomst van Christus." (173)

Achtergronden

Wanneer Noordmans meermalen nadrukkelijk uitgesproken heeft met zijn dogmatische zowel als zijn praktische arbeid te willen staan in de ruimte der Kerk, dan rust op ons de plicht zijn plaats aldaar enigermate te bepalen teneinde tevens de achtergronden van zijn denken te kunnen belichten. De weg die wij hierbij bewandelen moge ons door Noordmans zelf worden gewezen, doordat wij zijn verschillende „oude Leermeesters" aan het woord laten komen.[2]) Tevens willen wij er op letten hóe deze invloeden zich hebben doen gelden of wel hebben kunnen laten gelden.

Aan het begin van dit opstel stipten wij reeds aan hoe Noordmans uitgegaan is van de ethische theologie. Thans moet dit worden aangevuld met de opmerking, dat het vooral persoon en werk van Gunning zijn geweest waarvan Noordmans wellicht nooit geheel en al is losgekomen. Immers mèt Gunning kende Noordmans de verzoeking der anticipatie van de eenheid des levens. Zoals Gunning gedurende zijn gehele leven met Spinoza worstelde zó Noordmans op zijn beurt met Gunning. Wat onze auteur van zijn leermeester schreef is volledig op hemzelf van toepassing. „Hij zag het leven en de geschiedenis als een strijd tussen geloof en ongeloof en zijn liefste begeerte was, een ridder in het leraarskleed' te mogen zijn. Hij is er zich van bewust deel te nemen aan een eindstrijd."[3])

Met betrekking tot ons onderwerp betekent dit nu dat deze eenheid des levens moet staan „sub specie Dei; derhalve van het ethos van het evangelie uit voltrokken worden. Ze zal moeten staan in het teken van Kruis en Gericht en niet in dat van Schepping en Humaniteit."[4]) Aldus overheerst het negatief karakter, de ethische theologie daarentegen legde te veel nadruk op de organische groei. „De gereformeerde verkeert met God in de nuchterheid van de toeleiding des Heiligen Geestes, waarin Schepping en Verlossing hem in zeld-

---

[1]) L.c. 185. [2]) Zie het voorwoord van *Geestelijke Perspectieven.*
[3]) *J. H. Gunning* in de serie *Adoremus,* Den Haag, z.j., blz. 9–10. [4]) *GP* 158.

zaam sobere en gedoken vorm worden toegeëigend... Deze eenheid (sc. des levens) krijgt daardoor een ander karakter. Ze wordt intensief in plaats van extensief. Schepping en Verlossing zijn er in, maar niet meer door ervaring, doch alleen door het oordeel te benaderen.''[1])

Ook van de ethische theologie is het leerstuk des Geestes de zwakke stee geweest, nergens is zij méér tekort geschoten. ,,Gunning heeft de eenheid des levens, die hij slechts profetisch wilde grijpen, toch nog te strak gespannen en waarheid en leven te direct op elkaar betrokken.''[2])

Daarom zoekt Noordmans aansluiting aan een andere lijn van theologisch denken. Het is er een van gereformeerde signatuur, zoals wij reeds vernamen. Wanneer men in rekening brengt, dat wij ons bevinden in de jaren rond 1925 komt ook Karl Barth in het gezichtsveld. Als wij dan tevens letten op de hèrontdekking van Kohlbrügge is de gesignaleerde lijn voldoende gekarakteriseerd, waarbij wij er wel nadruk op moeten leggen dat het Noordmans zelf is geweest die deze lijnen voor ons heeft getrokken.

Barth's *Römerbrief* heeft de geesten wakker geschud en Noordmans licht ons voor over de betekenis van dit werk. Barth draait de theologie 180 graden om! ,,Wij kennen God niet, maar God kent ons.''[3]) Met zulk een uitspraak neemt de kritische theologie een geheel nieuw standpunt in, met name in haar beschouwing van de schepping. Want Barth trekt gans het leven samen onder het heilig oordeel Gods, maar dit betekent niet dat hij dit leven tekort doet. Integendeel! De waarheid van het leven ligt er buiten, zij kan alleen van God uit worden gezegd en dan in deze twee woorden: zonde en genade. ,,Ze is ,jenseits von Geburt und Tod'. De zonde ligt voor Adams dood (val), de gerechtigheid na Christus' dood. Aan gene zijde van deze beide doden regeert het heilige weten Gods... De geboorte representeert de zonde; de dood de genade.''[4]) Maar dan moet hieraan direct worden toegevoegd, dat de kritische theologie de schepping niet ontkent, maar haar in de verlossing fundeert, terwijl zij haar opheft. ,,Wij kennen God niet, niet om de negatieve reden, dat ons daartoe de middelen ontbreken, maar om de positieve,

---

[1]) L.c. 167. Wanneer wij een volledige peiling der verhouding Gunning-Noordmans aan de orde zouden stellen moest ongetwijfeld ter sprake komen dat ook Gunning een geestelijke agonie heeft gekend, die deze organische groei telkens doorbrak. Noordmans zelf heeft hierop herhaaldelijk gewezen, vandaar hun verbondenheid.

[2]) L.c. 107. [3]) *GP* blz. 41. [4]) *GP* blz. 51.

dat wij ,veelmeer van God gekend zijn'."[1]) Barth poneert een scheppende ,,Neu-prädication", het gaat om de nieuwe mens.

Noordmans schroomt niet – wij schrijven 1926! – om ook de zwakke plek in de *Römerbrief* aan te wijzen. Het ,,gekend worden" heeft te weinig de belangstelling van Barth gehad; de volharding der heiligen, de verhouding van theologie en ethiek en de vraag naar de cultuur zijn nog niet in zijn gezichtsveld gekomen. Het is wederom de vraag naar de leer des Heiligen Geestes, zoals wij ook hierboven reeds aanstipten. Dat zulks zich ook wreekt in Barth's scheppingsopvatting bewijst de volgende – uitermate scherpe! – opmerking: ,,Daarom acht ik het ook een kapitale fout in de Kirchliche Dogmatik van Barth, als hij deze trek (sc. de ware gerechtigheid en heiligheid in Gods Koninkrijk) in het beeld Gods in de mens afwijst en daarvoor in de plaats stelt een vormelijke overeenkomst met het goddelijk Wezen, het bestaan in een relatie, wat dan bij de mens plaats vindt in de betrekking van man en vrouw."[2]) Hier is immers scheppen van scheiden tot vormen geworden en gaan de wegen van Noordmans en Barth uiteen.

Met Kohlbrügge verloopt de vriendschap beter. Zijn invloed wordt na het opstel over ,,de betekenis van K. voor de theologie van onze tijd" uit 1925 steeds sterker en bepaalt Noordmans' opvattingen tot in de laatste publikaties.[3]) De confrontatie Kohlbrügge – Noordmans is daarom zo belangrijk, omdat de Larense theoloog met betrekking tot de prediker uit Elberfeld enkele verwijten heeft weerlegd, die hem later zelf zouden worden gedaan. Het volgende mag daarom wel op Noordmans worden toegepast. ,,Het is dus niet zonder meer waar, wat vaak gezegd wordt, dat Kohlbrügge niet met de schepping zou rekenen. Hij acht juist alle aparte heiligheid, niet alleen die van monniken en nonnen, een schimpen op de schepping. In dit verband kan hij zeer reëel opkomen voor ,z'n plicht doen' en ,gezond mensenverstand'. – Men mag evenmin zeggen, dat hij de schepping niet weet te waarderen in verband met de verlossing. – Alleen maar, de verhouding is anders; ze is paradoxaal. Juist het creatuurlijke, het ongeestelijke is motief voor Gods barmhartigheid. – Men kan zelfs zeggen, dat er continuïteit is tussen schepping en verlossing. Deze

---

[1]) *GP* blz. 41 met toespeling op Galaten 4:9.

[2]) *KH* blz. 64. Aan het slot van *Liturgie* (A'dam, 1939) vinden wij ook een kritische uitlating t.o.v. Barth, die een soortgelijke achtergrond heeft. Zie blz. 192 e.v.

[3]) Wij denken b.v. aan het opstel over *De Opstanding* uit 1947 met enkele zéér pregnante citaten uit Kohlbrügge. Zie thans *Zoeklichten*, blz. 127 e.v. Men vergelijke ook de bundel *Kerkelijke Klassieken*, Wageningen, 1949.

bestaat echter in een steeds wijder worden van de klove. Reeds in de schepping zelve ligt voor K. een barmhartigheidsmotief. Door de val wordt deze verhouding van Geest en vlees tot volle scherpte uitgedreven."[1])

Kohlbrügge is vertegenwoordiger van de kritische theologie zowel als van de pastorale dogmatiek. Bij hem zien wij, dat deze twee eigenlijk één zijn. Niemand maakte meer ernst met de kritische strekking der bijbelse begrippen, daarom was hij dan ook zulk een begenadigd prediker. Kohlbrügge zegt: de schepping is goed, zij behoeft niet goed gemaakt te worden, maar zij kan geen aanknopingspunt voor de verlossing leveren. De zonde is tussen beiden gekomen. Gòd is uitgangspunt, Hij begint opnieuw. ,,Dat is de grote religie, waarin schepping en verlossing niet in volgorde, maar in tegenstelling komen te staan."[2])

De Reformatie

Kohlbrügge en – althans onder bepaalde gezichtspunten – ook Barth hebben de hernieuwing der reformatorische theologie ingeluid. Noordmans heeft de historische lijnen waarlangs dit geschiedde meermalen getekend. Hij heeft perspectieven geopend en zoeklichten opgesteld. Wij bepalen ons tot een enkele momentopname teneinde te belichten hoe onze leidsman dit alles vooral systematisch heeft voorgedragen.

Met name in zijn scheppingsleer hernieuwde Kohlbrügge lutherse motieven. Er loopt een rechtstreekse lijn van Luther via Kohlbrügge naar de (jonge) Barth. ,,Achter Gods scheppersmajesteit ziet Luther een achtergrond in God. Z'n trinitarische liefde, die hoog en vrij achter de schepping is blijven staan. Vrij en niet aan de schepping gebonden is daardoor de zending van Christus... De continuïteit der schepping wordt opgeheven."[3]) Maar ook Calvijn ziet achter de schepping zulk een achtergrond in God en wel een mysterium tremendum, van waaruit de predestinatie wordt ontwikkeld. In dit laatste leerstuk nu klopt het hart van het evangelie. Het trinitarisch dogma krijgt bij de Geneefse hervormer de singularis tot limiet. Eén Heer, één geloof, één doop, één God en Vader. Daarmede is de pastorale dogmatiek ten volle veilig gesteld en kan het Woord Gods zijn scheppend karakter volop ten toon spreiden.

De lijn Luther – Barth is die van het absolute moment; het Cal-

---

[1]) *GP* blz. 18. [2]) *GP* blz. 26. [3]) *GP* blz. 26–27.

vinisme verbindt echter door zijn correlatie van Woord en Geest de vormen, waarin prediking en dogma in de Kerk optreden tot een hogere gebondenheid. Kohlbrügge nu wordt door Noordmans aanvankelijk vooral in lutherse zin geïnterpreteerd en mèt Barth gesteld tegenover het gereformeerde type. Later is Kohlbrügge degene, die de toeleg van de Reformatie het zuiverst heeft gezien en het meest consequent ten uitvoer heeft gelegd, ook al hebben de gereformeerde kerken van zijn tijd dit niet geheel begrepen. „Naarmate de werken des mensen als gronden voor het geloof, uitwendig en inwendig, komen weg te vallen, en de waarheid Gods duidelijker als een goddelijke openbaring wordt gezien, blijft er steeds vollediger van de mens alleen de zondaar en de onwetende over. En tevens zal deze afbraak van eigen inwendige heiligheid tot gevolg hebben, dat zijn hele bestaan, met alle, ook uitwendige delen, zijn hand, zijn voet, zijn armoede en leed, in zijn geloofsverzekerdheid betrokken wordt. De weg des heils zal blijken niet uitsluitend een psychologische te zijn, maar ook een historische baan, waarin alles wat God over ons brengt, moet meewerken. De gereformeerde geloofsverzekerdheid gaat uit boven een splitsing in een subjectief en een objectief element, boven de tegenstelling van een methodisme des gevoels of des denkens; zij zal daar optreden, waar de Christenheid zich midden in de zondige werkelijkheid verloren en geroepen weet tot rechtvaardigheid en heerlijkheid in Christus Jezus.”[1])

Maar welke is dan de toeleg der Reformatie met betrekking tot ons onderwerp? Alvorens echter deze vraag te beantwoorden moeten wij eerst nog herinneren aan de bekende voorliefde van Noordmans voor het puritanisme. Dáár werd de christen gezien als schildwacht der eeuwigheid en bereikte men een natuurlijke bovennatuurlijkheid in levensvorm en ascese, die nergens ter wereld haar weerga vindt. Het puritanisme is de meest zuivere vertolking van het werk des Geestes, dat het gewone leven heiligt. Wanneer men bovendien in het oog houdt, dat de pneumatologie door Noordmans steeds in trinitarisch verband werd gezien, dan wordt tevens de ogenschijnlijk merkwaardige verbinding van Kohlbrügge met het puritanisme volkomen doorzichtig. Het gaat immers om de zondaar, die door God in Christus is verlost en thans opstaat tot een nieuw leven. Scheppen is scheiden, in het bijzonder in de heiliging.

Daarmede zijn wij weer terug bij de leer der schepping. De toeleg

---

[1]) *Kerkelijke Klassieken*, blz. 352.

der Reformatie is ook hier zuiver kritisch. Haar begrippenpaar is zonde en genade, niet natuur en genade. De Reformatie eert de schepping als zodanig niet. Wanneer b.v. Calvijn de Schrift een bril noemt om de schepping te lezen dan verhoogt deze opmerking slechts het kritische karakter van dit bijbelse begrip.[1]) In de zinspreuk „Sola Fide'' is de rechte greep gedaan om de Schrift te vertolken. Daarbij heeft de Reformatie zich door Paulus tot Jezus laten leiden, die het Nieuwe Verbond heeft gesticht zonder het Oude geheel op zij te schuiven. Wij lezen het Oude Testament als boek van de val door bemiddeling van de Handelingen der Apostelen, het Boek der Kerk. Dit impliceert, dat de schepping nooit vanuit de school begrepen kan worden. Scheppen is scheiden en het openbaart de val. Zonde en genade is de verhouding, die de Boodschap der Reformatie kenschetst en daarmede als legitiem-bijbels is aangewezen.

Augustinus

Mèt Noordmans willen wij niet vergeten, dat de Reformatie ook een historisch voorbereide grootheid was. Het teruggrijpen op de Schrift van Luther en Calvijn heeft niet alleen zijn parallellen in het puritanisme en bij Kohlbrügge, maar ook zijn voorlopers. Daarmede doelen wij vooral op het oeuvre van Augustinus, dat onze auteur zo beslissend heeft beïnvloed. Wij denken dan zeker niet alleen aan Noordmans' bekende studie over de bisschop van Hippo, maar bovenal aan het feit, dat de kerkvader in al zijn geschriften op een of andere wijze een beslissende rol speelt. Waarom is dit het geval? En vooral: wat is de reden, dat juist déze kerkvader zulk een invloed op Noordmans kon verkrijgen? Het kan natuurlijk niet de bedoeling zijn de gehele Augustinus-interpretatie van Noordmans aan een onderzoek te onderwerpen. Wij volstaan met aan te wijzen hoe het werk van Augustinus in Noordmans' denken functioneert, waarbij wij de leer der schepping als uitgangspunt nemen. In de Kerk kent men de Vader, Schepper des hemels en der aarde, die Christus éénmaal heeft laten sterven (*De Civitate Dei* 12:14). Met deze en dergelijke uitspraken overwint het christendom de filosofie, omdat de bijbelse geschiedenis de leiding in het denken van Augustunus heeft

---

[1]) Blz. 86. cf. 76. Ook Calvijn zet in zijn *Institutie* de schepping niet in de Schrift, maar de Schrift in de schepping en het laatste hoofdstuk van zijn verhandeling over de schepping gaat hierover, dat God uit het kwade het goede doet voorkomen. Dat is de overgang van Oud- en Nieuw Testament.

genomen. Ons treft hierbij een sterke overeenkomst met de theologie van Calvijn. „Bij Augustinus merken wij dezelfde stroomversnelling van de Triniteit naar de Schepping, die gevolgd wordt door de katarakt van de Schepping in de zonde. Hier is een samenvallen van openbaring, historie en oordeel, waarbij vergeleken het humanisme, ook in z'n neoplatonische apotheose als een onwezenlijke beschouwing openbaar wordt."[1])

Natuurlijk geeft ook Noordmans toe, dat er in de scheppingsleer van Augustinus – ja bij uitstek daar! – vele neo-platonische resten zijn achtergebleven. Het kwaad ligt soms wel wat al te veel in de richting van het goede, maar het fascinerende in de persoon van de kerkvader is juist deze strijd tussen heidendom en christendom, vormen en scheiden, wijsbegeerte en openbaring. Steeds meer bewoog Augustinus' denken zich in de richting van Drieëenheid en Godsrijk. Ging het hem oorspronkelijk om het kennen van God en de ziel, waarbij deze laatste beschouwd werd als een soort middenwezen tussen stof en geest, later is Het Rijk de beheersende factor zodat de bijbelse verkondiging van Vader, Zoon en Heilige Geest de boventoon kan voeren. Dan spreekt de Kerkvader ook niet meer over de natuur als zodanig, maar maakt hij volledige ernst met de schepping als werk van de drieënige God. „Elk spook is dan gebannen door het Kruis... de aarde is Gods werk en géén moeder."[2])

Maar volkomen uitgezuiverd zijn bij Augustinus de platonische resten nergens, hoewel hij met het klimmen der jaren steeds kritischer, dat wil in ons verband zeggen steeds bijbelser, werd. Eerst in de *Institutie* van Calvijn „valt deze hele cosmische triniteit weg en wordt de Drieëenheid een mysterie, waarvan we alleen de werkingen kennen".[3]) Augustinus zit nog midden in het tijdperk der rhetorische dogmatiek. Daar „gaat de mens als zondaar naast de Triniteit, de staat als heiden naast de Kerk... Er blijft nog een zekere wederkerigheid, waardoor verhinderd wordt, dat het Woord, de richting van God naar mens, volkomen tot zijn recht komt... De echt-reformatorische dogmatiek echter is een pastorale, waarin het trinitarische Woord eenzijdig tot ons komt en waarin het met de correlatie volkomen uit is."[4])

In de theologie van Augustinus zien wij „naast elkaar optreden het organische, naar alle kanten vangarmen uitzendende leven van zijn platonisme en daarnaast de harde kernen van zijn christelijk credo,

[1]) *Augustinus*, blz. 218. Wij gebruikten de eerste druk, Haarlem, 1933.
[2]) *Augustinus* 103–104. [3]) Ibidem 246. [4]) *Zoeklichten* 38–39.

die uit het delfstoffenrijk schijnen gedolven''.[1]) De leer der schepping is van deze spanning een merkwaardig symptoom, scheiden en vormen liggen soms onvermengd door elkander. Augustinus leeft niet alleen historisch maar bovenal systematisch op de grens van twee werelden, de oude van het heidendom en de nieuwe van het christendom.

Het bijbelse gezichtspunt

Dat scheppen scheiden is vormt de ruggegraat der bijbelse Boodschap. Het zal onze taak zijn deze opvatting van Noordmans allereerst exegetisch enigermate onder de loupe te nemen. Wij hebben de Larense theoloog uitvoerig gerefereerd niet alleen om hem zoveel mogelijk recht te doen, maar ook om de lezer wegwijs te maken in de brede achtergrond van zijn oeuvre. Thans echter mag een bijbelse peiling niet achterwege blijven.

Het Hebreeuwse בָּרָא heeft etymologisch een onzekere achtergrond. Het is niet onmogelijk, dat de betekenis van ,,splijten'' of ,,afhouwen'' er nog in doorklinkt. Ook wijst men wel op het element van ,,vrijmaken'' dat er in vervat zit. Weer anderen leggen de nadruk op ,,bouwen''. Wij moeten – te meer daar de oud-testamentici niet tot een communis opinio zijn gekomen – ons onthouden van filologische notities. Met Walther Eichrodt mogen wij echter wel zeggen: ,,In dem Verbum בָּרָא ist im Unterschied von עָשָׂה der terminus technicus für das göttlich wunderbare Schaffen gewählt, durch das etwas überraschend Neues hervorgebracht wird... Beachtet man diese auch an anderen Stellen deutlich hervortretende Bedeutung, so legt sich der Gedanke nahe, dasz unser Verfasser (sc. van Genesis 1:1) an die Schöpfung aus dem Nichts denkt, auch wenn er es nicht expressis verbis ausspricht.''[2])

Ditmaal afgezien van historisch-kritische opmerkingen kan men zeggen, dat Genesis 1 een welbewust doordachte visie op het wonder der Schepping voordraagt.[3]) Wij mogen enkele kenmerken opsommen die voor de gang van ons betoog van belang kunnen zijn. Gene-

[1]) Ibidem 33.

[2]) *Theologie des A.T.*, Leipzig, 1939, Band 2,S.51. In dit verband wordt gewezen op teksten als Ex. 34:10, Jes. 48:7, Jer. 31:22 en Ps. 51:12. Gesenius s.v. zegt, dat het woord vooral wordt gebruikt voor ,,die Neuschöpfungen der messianischen Zeit''.

[3]) Cf. Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen Theologie O.T.*, 1949, blz. 135 ,,Het scheppingsverhaal van Gen. 1 laat zien hoezeer het op reflexie berust, theologisch èn kosmologisch''. Of ook L. Köhler, *Theologie des A.T.*, 1936., S. 69. ,,Erst Gen. 1:1–2:4a ist theologisch durchgedacht und einigermaszen befriedigend.''

sis 1 kent de schepping door het Woord van de soevereine God, die in Zijn handelen blijk geeft van een majesteitelijk plan. Daarom is de schepping zowel anthropologisch als eschatologisch gericht. De mens immers als ,,kroon der schepping'' vindt zijn bestemming in de geschiedenis van het verbond, welke in de sabbatsrust wordt voltooid.

Dat scheppen scheiden is zou etymologisch eventueel een kern van waarheid kunnen bevatten, doch zekerheid is hieromtrent nog niet verkregen. De teksten, die in deze richting wijzen zijn betrekkelijk gering in getal,[1]) de betekenis van (goddelijk) scheppen en vormen prevaleert verreweg. Echter mogen wij niet voorbijzien, dat in Genesis 1 (vers 4, 6, 7 enz.) het werkwoord בָּדַל voorkomt, dat in de Hiphil scheiden betekent. Ook moeten wij wijzen op het telkens herhaalde ,,God zag dat het goed was'', waarin zeker het moment van het oordelen meespeelt. Maar dit alles veroorlooft ons – exegetisch vanuit Genesis 1 gezien – niet tout court tot de stelling te komen, dat scheppen scheiden is. Het oordelen Gods is daar juist de vooronderstelling van het vormen. Wilhelm Vischer, wiens denkwereld aan Noordmans zeker niet vreemd is, zegt: ,,Auf der Freude Gottes, der sein Werk mit Wohlgefallen ansieht, weil es gut ist als Ausdruck und Gegenstand seiner Güte, beruht der Bestand der Welt.''[2]) De kritische zin Gods is in Genesis 1 een thetisch gezichtspunt!

Nu dreigt het gevaar, dat wij – om met Noordmans zelf te spreken[3]) – de wagen der dogmatische bezinning wat al te gemakkelijk naar de schepping terug laten rollen, wanneer wij op deze wijze verder over het Genesisverhaal gingen uitweiden. Het Nieuwe Testament is verborgen in het Oude. Het Oude Testament wordt openbaar in het Nieuwe heeft Noordmans Augustinus nagezegd (78) en wij willen dat mèt hem doen, omdat wij anders het gevaar lopen de leidende stelling van onze theoloog mis te verstaan. De schepping moet begrepen worden vanuit de Openbaring in Christus. De christocentrische en van daaruit trinitarische behandeling van het scheppingsbegrip staat buiten discussie. Sind de verschijning van *Herschepping* is het uitgesloten dit anders te zeggen of te beschouwen.

Daarom moeten wij ook een enkele blik in het Nieuwe Testament

[1]) Cf. Jozua 17:15 en 18, Ezechiel 23:47.

[2]) *Das Christuszeugnis des A.T.*, Band I, 1946, S. 56.

[3]) Wij vonden deze uitspraak bij Th. L. Haitjema, *Het Woord Gods in de moderne cultuur*, 1931, blz. 165.

werpen. Nu hebben wij gehoord hoe voor Noordmans ook de Herschepping een kritisch begrip is, terwijl zij uitliep op het werk des Geestes. Alle vormende elementen werden uit de Zoonsopenbaring uitgedreven.

Tegenover dit alles kan men wijzen op het feit, dat het Kruis onlosmakelijk is verbonden met de Opstanding. Vanuit het Nieuwe Testament moet men tegen Noordmans in het geding brengen, dat de Herschepping ook een herstel is, hoe men dit dan nader wil interpreteren. De incarnatie ligt zeker niet losweg in het verlengde van de creatie, maar heeft er toch verband mede, want hoewel de zonde even ver reikt als de schepping, zij vernietigt haar toch niet.

Kortom, tegenover Noordmans moet – om althans met één exegetisch bewijsstuk te komen – geponeerd worden, dat het nieuwtestamentische ,,vlees'' niet alleen zonde betekent, maar ook meer neutraal op het lichaam kan slaan en als zodanig de mens, het levende wezen aanduidt.[1])

Met opzet hebben wij dit voorbeeld gekozen, omdat wij aan de hand hiervan een zéér belangrijke tendens in Noordmans' denken treffend kunnen illustreren. Onze theoloog heeft een doelbewuste neiging de bijbelse begrippen te zien in hun concentratie op zonde en kruis. Zijn denken is dus niet alleen christocentrisch, maar bovenal hamartio- en staurocentrisch. Wanneer ,,vlees'' vooral bij Paulus de betekenis heeft verkregen van willoos werktuig der zonde dan wordt dit element verabsoluteerd en ingedragen in de johanneïsche uitdrukking ,,vleeswording''. Wij ontkennen met deze opmerkingen natuurlijk in genen dele dat hetgeen Noordmans ons voorhoudt onjuist zou zijn, maar wel dat het àlles zou zijn. De zinsnede ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο uit Johannes I heeft o.m. een anti-docetische strekking en wijst er allereerst op, dat de Zoon Gods een mens van vlees en bloed is geworden. Daarmede is gezegd, dat de Herschepping op een of andere wijze de Schepping veronderstelt en zulks ook als vorm!

Welnu, in het adagium ,,scheppen is scheiden'' ontmoeten wij een soortgelijke tendens. Het wordt belicht vanuit het kruis met de schepping als achtergrond van de val. Maar Noordmans' kritische inslag elimineert alle synthese! De kerk staat los van de school, de soteriologie van de kosmologie enz.! M.a.w. dat Genesis I zowel als Johannes I ook kosmologische c.q. metafysische trekken vertonen

---

[1]) Het tekstenmateriaal in de N.Tische woordenboeken. Paul Althaus zegt: ,Paulus gibt den Leib des Menschen nicht preis. Daran hindert ihn sein biblischer Schöpfungsglaube', *Das N.T. Deutsch*, Band 6, 1938, S. 73.

doet voor Noordmans niet ter zake. Het vertroebelt voor hem zelfs het rechte inzicht in de bijbelse Boodschap. Hiertegenover constateren wij, dat de concentratie op het Kruis een verkorting is gaan betekenen. Nogmaals: scheppen is een begrip dat eerst vanuit het N.T. naar waarheid en in volle omvang kan worden *gekend*, maar daarom *is* het meer dan alleen een daad des Oordeels. De Herschepping omvat niet slechts de vergeving der zonden, hoe belangrijk deze moge zijn, maar grijpt ook terug op de Schepping als vorm. In hoeverre hier bij Noordmans sprake is van een verabsolutering der kenorde tot de zijnsorde zal ons nog nader bezighouden.

Nogmaals: De Heilige Geest

Toch is het gevaar, dat wij Noordmans met deze en dergelijke opmerkingen onrecht doen niet geheel en al bezworen. Niet alleen moeten wij de schepping in christologisch verband bezien, maar wij mogen ook niet vergeten dat het pneumatologisch gezichtspunt het belangrijkste was.

„De Heilige Geest als Herschepper is in volle zin Schepper en schept uit niets." (151) Wij geven ditmaal zonder nadere aanduiding nog enkele citaten, maar cursiveren wel sommige woorden. „Dat de gelijkenis *waarheid* wordt, dat doet Hij (sc. de H. Geest)... Te maken dat de woorden des Evangelies waarheid en *werkelijkheid* worden in ons, dat is Zijn ambt." (145) „Een Geest die mede van Christus uitgaat, *vormt* een kerk, waarin stijl en *orde* aanwezig kunnen zijn." (147)

Zeker, ook thans blijft scheppen scheiden en in de pneumatologie moet het eschatalogische volop gehandhaafd blijven. Maar toch heet het: „De Heilige Geest *sticht* een gemeenschap zowel van personen... als van gaven... en goederen... Zij zijn alleen *realiseerbaar* in de heilige communie van het laatste Avondmaal..." (149) „In het werk des Geestes pas wordt de gelijkenis van het Evangelie tot de *werkelijkheid* van de vertroosting der ellendigen." (156) Zéér typerend is het volgende: „De werking des H. Geestes is in iedere tijd een *ontologisch* bestanddeel in de *ervaring*, dat ‚critisch' is in veel hogere zin dan al onze critische gezichtspunten samen."[1]) Of ook: „*Alleen* de herschepping door de Heilige Geest *brengt* de cosmos uit de chaos

---

[1]) *GP* 140–141. Terloops wijzen wij er op dat Dr. A. A. van Ruler dit woord gebruikt als motto voor één der hoofdstukken van zijn proefschrift. Dit moge dienen als illustratie van de perspectieven, die wij in onze slotbeschouwing menen te kunnen aanwijzen. Cf. *De Vervulling der Wet*, Nijkerk, 1947, blz. 200.

te voorschijn."[1]) Daarom kan Noordmans vooral in zijn latere jaren ook mediteren over „Het *realisme* des Geestes" en dan veelvuldig spreken over het „doorzoeken van de *zaak*."[2])

Wat nu in deze en dergelijke citaten opvalt is, dat wij hier uitdrukkingen ontmoeten, die Noordmans in een ander verband zonder enige twijfel zou hebben vermeden. Wij moeten nog verder gaan! Noordmans kiest deze termen wèloverwogen en met bijzondere opzet, omdat zij hem in staat stellen te belichten dat de Geest als Herschepper vanuit de voltooiing alles tot stand brengt. De val is uitgedreven, „het werk des Geestes gaat uit van het *volbrachte* werk, de verzoening in Christus". (148) Ook thans geldt nog dat scheppen scheiden is, maar het kritisch karakter van dit bijbels begrip is nu voltooid en wordt tot vormen. Bovenstaande citaten zijn er om dit te bewijzen. Wij laten terzijde hoe Noordmans vooral in zijn meditaties het alles-omvattende werk des Geestes naar vele zijden heeft uitgewerkt. Het gaat er ons thans om aan te wijzen hoe in de pneumatologie, welke volop eschatologie wil zijn en blijven, de schepping haar voltooiend karakter verkrijgt. De Heilige Geest als Herschepper richt een nieuwe hemel en een nieuwe aarde in, maar „in het fragment, dat de geschiedenis der kerk is, hebben wij een *onderpand* des Geestes voor de *wederoprichting aller dingen*". (178) Voegt men hierbij nu hetgeen hierboven werd opgemerkt over de continuïteit van het werk des Geestes, dan is het duidelijk dat „in de *wereldhistorie* een *orde* blijkt te heersen, die alleen (!) op de naam van *schepping* aanspraak maken kan" (ibidem).

Alle elementen, die Noordmans in zijn scheppingsbegrip heeft trachten uit te zuiveren keren in de pneumatologie weer terug. En hoezeer het eschatologische bij hem vaak alleen het futuristische is, toch wil onze auteur niet verzwijgen, dat de gaven des Geestes hic et nunc reëel zijn en een bepaalde gestalte verkrijgen. Gestalte en Geest zijn correlaten, in deze beide uitgangen komt de figuur van de Triniteit naar voren, zo heet het in het voorwoord van zijn laatste boek, dat als thema hun onderlinge verhouding heeft. Wanneer wij het geheel van zijn oeuvre overzien mogen wij wellicht zeggen, dat Noordmans als theoloog des Geestes onvermijdelijk op dit thema moèst stoten wilde hij in zijn pneumatologie het docetisme vermijden.

Daarmede is tegelijk aangewezen, dat Noordmans in zijn medita-

---

[1]) *Zoeklichten*, blz. 239.

[2]) *Gestalte en Geest*, blz. 231 vv.

tieve exegese der latere jaren de bijbelse Boodschap het meest zuiver heeft vertolkt. De anthropologische en ook de kosmologische noties der Schrift worden meer gehonoreerd. Het ,.scheiden'', dat zonder twijfel een bijbels waarheidsmoment vertolkt wordt thans opgenomen in de orde der ,,bovennatuurlijke natuurlijkheid''.[1]) In hoeverre in deze pneumatologie zelf een spanning vervat ligt zal ons aan het slot nog bezighouden.

Confrontatie

Met het devies ,,scheppen is scheiden'' wilde Noordmans de toeleg der Reformatie hernieuwen. Als wij nu beginnen met te letten op hetgeen hij met betrekking tot Calvijn heeft gezegd, dan delen zij de christo-, nader staurocentrische visie. Beiden zijn theologen des Geestes,[2]) beiden ,,mikken'' reeds vanaf het Scheppingsverhaal op het Kruis. Maar toch zijn er ook kenmerkende verschillen. In de *Institutie* zowel als in het *Commentaar op Genesis* wordt er een orde in de schepping verondersteld. De schepping zelf is, aldus Calvijn, dank zij de wil van God geheel en al goed. Bij Genesis 1:31 lezen wij b.v. het volgende: ,,Thans nadat het werk der wereld in alle delen is voltooid en voor 't laatst is gepolijst (om zo te spreken) zegt Hij, dat het zeer goed is. 't Is, opdat wij zouden weten, dat in de harmonie der werken Gods de hoogste volmaaktheid heerst, aan welke niets kan worden toegevoegd.''[3]) Wij voegen hier een citaat uit de *Institutie* aan toe: ,,Daarom noemt de schrijver van de brief aan de Hebreeën (11:3) op schone wijze de wereld het schouwtoneel der onzienlijke dingen, omdat de zo harmonische ordening der wereld voor ons als het ware een spiegel is, waarin we God, die overigens onzienlijk is, kunnen aanschouwen'' (I, 5, 1.).[4]) Maar wellicht nog instructiever is het verband waarin de Institutie de bovengenoemde Genesis-tekst aanhaalt. Wij lezen dan o.a. het volgende: ,,De mens valt dus, terwijl Gods voorzienigheid het zo ordineert, maar hij valt door zijn eigen schuld. Een weinig tevoren had de Here uitgesproken (Gen. 1:31), dat alles, wat Hij gemaakt had, zeer goed was. Vanwaar dan heeft de mens die slechtheid dat hij van zijn God afvalt? Opdat men niet zou menen, dat die uit de schepping voortkwam, had God door zijn eigen uitspraak goedgekeurd, wat van Hem af-

---

[1]) Cf. de brochure *Instituut en Volk*, z.j.
[2]) Cf. S. van der Linde, *De Leer van de Heilige Geest bij Calvijn*, Wageningen, 1943, blz. 1.
[3]) Geciteerd naar de vertaling van Ds. S. O. Los, Middelburg, 1900. Deel 1, blz. 50.
[4]) Wij gebruikten de vertaling van Dr. A. Sizoo.

komstig was. Dus door zijn eigen boosheid heeft de mens de zuivere natuur, die hij van de Here ontvangen had, verdorven...!" (IV, 23, 8).

Met deze citaten willen wij allereerst aantonen hoe Calvijn vanuit Genesis 1 poneert dat de schepping gaaf en goed was, toen God zijn werk beëindigd had. Ten tweede menen wij te mogen zeggen, dat juist tegen deze achtergrond de val van de mens des te scherper tot uitdrukking komt, vooral omdat Calvijn met nadruk zegt dat de mens door eigen schuld gevallen is. Des te sterker is dáárom ook de nadruk op het feit, „dat men niet moet beginnen met de grondstoffen der wereld, maar met het Evangelie, dat ons aller Christus en Zijn Kruis voorstelt en ons daarbij doet blijven. Ik antwoord hierop, dat men tevergeefs redeneert over de Schepping der wereld, als men niet eerst door de prediking des Evangelies is vernederd en geleerd heeft alle scherpzinnigheid des verstands te onderwerpen aan de dwaasheid des kruises."[1]) Calvijn blijft dus o.i. beter in de buurt van Genesis 1 en 2, hoezeer hij deze hoofdstukken (terecht!) vanuit het Nieuwe Testament leest.

Noordmans beroept zich voor zijn visie in zoverre met recht op Calvijn, dat ook door de Hervormer de schepping nauw bij de val wordt betrokken, maar nergens en nooit op een wijze dat beiden samenvallen. Hier ligt zeker een belangrijk en bovenal een principieel verschil.

Wij kunnen dit nog nader illustreren in verband met Noordmans' uitspraak, dat scheppen betekent hoe God het kwade ten goede kan denken (Gen. 50:20). „Calvijn's verhandeling over de schepping eindigt hiermede." (50) Wanneer wij dit nu controleren, dan blijkt het verband niet geheel en al juist. Deze Genesis-tekst komt namelijk voor in het hoofdstuk „Waarheen en op welk doel deze leer (sc. der voorzienigheid) gericht moet worden, opdat er voor ons nut in gelegen zij" (I, 17). Noordmans vat eigenlijk schepping en voorzienigheid onder één aspect samen en betrekt deze dan onmiddellijk op Gods verzoenende openbaring. Daarmede echter wordt de staurocentrische visie overspannen. Want hoezeer het dezelfde Calvijn is geweest, die gezegd heeft dat buiten Christus om God voor ons een labyrinth is – door Noordmans vaak aangehaald! –, tòch blijven voor hem schepping, voorzienigheid en verzoening zelfstandige wer-

[1]) Uit de inleiding tot het Genesis-commentaar vert. Los, Deel I, blz. XXI. Vergelijk ook Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als apologie*, Haarlem, 1948, blz. 180–182 en noot 238. Deze auteur geeft enkele andere maar niet minder sprekende citaten.

ken Gods. Voor de Hervormer betekent de christologische concentratie géén vermenging. Noordmans vraagt zichzelf af: ,,Waar blijft dan het geloof in de Voorzienigheid?'' (81) of ook: ,,Zit er niet meer *substantie*, *vorm*, *bestand*, rust, bodem en *natuur* (!) in de schepping dan wij het hier hebben doen voorkomen?'' (82) Het blijkt dus dat hij met de gesignaleerde problemen terdege heeft geworsteld, maar de oplossingen worden naar de eschatologie verwezen. ,,Ze vormen een zekere lijst rondom de kerk en de preek... Ze blijven misschien ook een symbolische rand rondom het Evangelie, profetie van zalig leven'' (ibidem). Maar bij Calvijn liggen deze dingen zeker zò niet! De prediking der schepping als goed werk Gods, als vorm zo men wil, geeft hem de juiste achtergrond, waartegen voorzienigheid c.q. verzoening zich aftekenen.

Wij ontmoeten hier dus een merkwaardige divergentie van Calvijn, terwijl wij anderzijds hebben vernomen, dat Noordmans in reformatorische, nader calvinistische lijn nadruk legde op ,,de volharding der heiligen'' en vanuit de pneumatologie een theologisch tijdsbegrip construeerde om de werkelijkheid der schepping recht te doen. Wij staan voor een wel zéér merkwaardig probleem!

Om dit te benaderen willen wij onze confrontatie iets breder maken en ons hierbij laten leiden door een woord van Karl Barth, die op deze wijze tegelijk in onze overwegingen betrokken kan worden. In zijn werk over *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* staat te lezen ,,Für Calvin verschwindet die Natur nicht neben der Gnade... Wo man bei Kohlbrügge nur oder fast nur ein Wort hört, da hört man bei Calvin regelmäszig zwei Worte''.[1]) Kohlbrügge is de man geweest, die in zijn prediking – vandaar zijn belang voor een pastorale dogmatiek! – niet moede werd nadruk te leggen op de vrije genade Gods in Jezus Christus. Hoe hij dit alles uitwerkte moet hier natuurlijk buiten beschouwing blijven, maar bekend is zijn weigering om uit te gaan van een ongebroken schepping en zijn poging om van meet af God en mens als de Sprekende en de gelovende met elkander in relatie te zien.

In het voorgaande wezen wij reeds op de steeds groeiende sympathie van Noordmans voor Kohlbrügge, welnu wij vinden hier dan ook de voornaamste bron van zijn geloofskriticisme. Daarom – eerste conclusie – menen wij de vraag, die een enkele maal bij ons opkomt of het kriticisme een wijsgerige (in casu een neo-kantiaanse) achter-

[1]) 1947, S. 585.

grond heeft toch ontkennend te moeten beantwoorden. Een identificatie in idealistische trant van ken- en zijnsgrond mogen wij Noordmans niet in de schoenen schuiven, ook al zou een enkele passage soms in deze richting wijzen. Het gaat Kohlbrügge zowel als Noordmans om de éne daad Gods in Christus, die alleen uit het geloof gekend kan worden. Het kriticisme is dus een geloofscategorie.

Maar een tweede conclusie is voor ons wellicht nog belangrijker. Vanuit de relatie Kohlbrügge – Noordmans wordt zichtbaar, waarom dit Christusgeloof altijd en alleen betrokken is op het Woord Gods. Dit Woord is voor beiden ook weer een kritisch, nader een vocaal begrip. ,,Daarmede is die zijde van Gods Woord aangewezen, die in de Kerk tot openbaring komt.''[1]) Om dit nu te verstaan moet men blijven ,,Binnen de Pinkstercirkel''.[2]) M.a.w. Alléén door de kracht des Geestes kan men de daden Gods verstaan en dit geldt dan zeker niet in het minst van de daad der schepping. Het geldt ook van het theologisch tijdsbegrip, waarmede Noordmans de werkelijkheid dezer wereld benadert.

In de pastorale dogmatiek, zoals Noordmans deze voordraagt is de correlatie Woord en Geest van principieel belang. Zonder de invloed van Kohlbrügge is dit alles ondenkbaar. Deze correlatie nu is er enerzijds op gericht voluit trinitarisch te blijven denken, anderzijds wil zij de eenvoud en soberheid der christelijke levenshouding funderen. Het kriticisme zet alles op de éne kaart van het Oordeel Gods; daarom wordt ook de schepping uiteindelijk gezien als een daad des Geestes, want daardoor is het laatste van het Woord werkelijkheid geworden. Het éne waar alles tenslotte bij Noordmans op aan komt is tenslotte de Geest.

De voorzichtige kritiek, die uit het boven aangehaalde woord van Barth spreekt is ook nog lichtgevend voor de confrontatie met Noordmans. Kohlbrügge poneert de vrije genade Gods als toerekening, vandaar de aanvankelijke sympathie van Barth en de blijvende van Noordmans. Maar deze genade doet de natuur verdwijnen, de schepping verliest haar zelfstandige waarde. Noordmans constateert steeds weer dat dit juist is. Barth zal dit in zijn jongere jaren volledig beamen, terwijl er later een verschuiving plaats heeft. Niet alsof Barth minder dan Noordmans of Kohlbrügge nadruk zou leggen op de triomf der vrije genade of buiten Christus om over de schepping zou spreken, maar wel zó, dat Barth nadrukkelijk leert

[1]) *Liturgie in de crisis*, Nijkerk, z.j. blz. 40.

[1]) Aldus de titel van Noordmans' opstel in het boek *Jeugd en Kampwerk*, Utrecht, 1935.

hoe de schepping, onafhankelijk van de zonde, haar vorm en werkelijkheid behoudt.[1]) De volgende zinsnede uit de *Kirchliche Dogmatik* III, 1 in de paragraaf over „Die Schöpfung als äuszerer (!) Grund des Bundes'' zou men als tegen Noordmans gericht kunnen beschouwen: „Sò bedeutet ‚scheiden' hier (sc. in Genesis 1:3–5) – aber prinzipiell gleich auch in den v 6f. und v 9f. geschilderten Vorgängen – nicht blosz absondern und trennen, sondern darüber hinaus: Ordnung schaffen.''[2])

Het valt buiten ons bestek te beoordelen of Barth in zijn scheppingsleer Schrift en Reformatie juist vertolkt. Voor ons doel is het voldoende er op te wijzen, dat hij de twee woorden schepping en verzoening niet wil laten samenvallen, terwijl Noordmans deze beide op de éne noemer „scheiden'' meent te moeten brengen.

Onze confrontatie heeft ons – zo menen wij – geleerd, dat Noordmans in zijn scheppingsleer het declaratorisch, justificatorisch element van Schrift en Reformatie tot in alle consequentie doordenkt. Het geloofskriticisme heeft alleen plaats voor het oordelend Werk Gods door Woord en Geest. Het „sola gratia'' als correlaat van het „sola fide'' betekent niet de vernietiging der schepping, al lijkt het er soms wel eens op, maar toch is hierin begrepen dat de zonde even ver gaat als die schepping, want anders zou het Kruis niet in het midden daarvan kunnen staan. „De zonde gaat niet buiten God om.'' (66) Noordmans' denken heeft als kern een predestinatieleer, die alles zet op de éne kaart der vrije genade Gods. Nogmaals: „Eén Heer, één geloof, één doop.'' Daarmede heeft Noordmans de toeleg der Reformatie tot het alleruiterste doorgetrokken zonder een enkel maal aan het gevaar te zijn ontkomen, dat hij in zijn tegendeel, waarbij schepping en zonde samenvallen, omslaat. Met de figuur van Noordmans is de schakel Luther-Calvijn-Kohlbrügge-Barth definitief gesloten. Wij voor ons kennen geen theoloog, die zo consequent en zo diep doordacht een theologie van zonde en genade heeft voorgedragen. Het epitheton „geniaalste reformatorische theoloog'' is naar onze mening niet voor niets aan Noordmans gegeven.

[1]) Cf. J. J. Louët Feisser, *De strijd tegen de analogia entis in de theologie van Karl Barth*, Amsterdam, 1948, blz. 75. Van dezelfde auteur, *Misverstand rondom Barth's leer over de schepping*, *NTT*, Jrg. 6, 1952, blz. 285 e.v. En verder J. M. Hasselaar, *Erfzonde en vrijheid*, Den Haag, 1953, blz. 238 e.v. Beide schrijvers verzetten zich terecht tegen „een inschakeling van de visie van Noordmans in de verklaring der *K.D.*'' Hasselaar richt zich met name tegen de wijze, waarop Dr. C. G. van Niftrik dit deed in zijn *Zie, de Mens!*, Nijkerk, 1951, blz. 46 e.v.

[2]) *Kirchliche Dogmatik*, Band III, l.S. 137. Als men dit citaat vergelijkt met hetgeen Noordmans hierboven over Barth schreef, dan is het verschil voldoende duidelijk.

Ook moeten wij nog erkennen, dat het pneumatologisch accent van Noordmans' scheppingsleer niet alleen belangrijke en waardevolle elementen van het reformatorisch denken naar voren schuift, maar tevens brede perspectieven opent. Voordat wij hierover nader spreken en de pneumatologie aan een beoordeling onderwerpen moeten wij echter eerst nog aan iets anders herinneren.

Nogmaals: Augustinus

Als wij nu op deze wijze de theologie van Noordmans mochten karakteriseren, dan vraagt men zich onwillekeurig af waarom hij zulk een blijvende belangstelling voor Augustinus heeft gehad en steeds weer de gedachtenwereld van de kerkvader met zich mededroeg. Het ligt toch immers meer voor de hand een algehele afwijzing der Augustijnse theologie te verwachten. Wel bewijst zijn bekende studie over de bisschop van Hippo, dat Noordmans geen onverdeelde bewondering voor hem heeft. Maar des te sterker klemt de vraag: Waarom worstelt Noordmans steeds met Augustinus, terwijl hij zich in vele opzichten zo ver van hem verwijdert? Hierop is naar onze mening slechts één antwoord mogelijk: in Noordmans' worsteling met Augustinus weerspiegelt zich eigen innerlijke strijd! Augustinus staat historisch zowel als systematisch op de grens van twee werelden, zo schreven wij hierboven. Welnu, wij mogen dit gezegde ook op Noordmans toepassen.

Historisch betekent dit allereerst, dat Noordmans ons is voorgegaan in de wending van de ethische naar de dialectische theologie. Hij heeft ons de betekenis van een theologie des Woords ten volle duidelijk gemaakt. Zoals Augustinus de overgang van heidendom naar christendom belichaamt, zo Noordmans de overgang van het negentiende-eeuwse idealisme naar het twintigste-eeuwse geloofskriticisme. Ná het optreden van Noordmans is in theologicis een terugkeer tot oudere denkvormen volkomen uitgesloten. Maar... deze opmerkingen betekenen hoogstens de helft, want Noordmans' oeuvre betekent niet alleen een afrekening, het betekent bovenal een vooruitgrijpen. Zoals Augustinus de ná hem komende eeuwen heeft beheerst, zo zal Noordmans komende generaties van theologen beslissend beïnvloeden. Dit laatste proces is trouwens reeds volop aan de gang, waarbij men als voorbeeld slechts behoeft te denken aan de reorganisatiebeweging in de Ned. Hervormde Kerk en alles wat hiermede samenhangt.

Maar toch is dit voor de confrontatie Augustinus – Noordmans

niet het belangrijkste. Wanneer wij nog even terugkomen op ons eigenlijke onderwerp wordt de zaak eerst recht duidelijk. In Augustinus liggen scheiden en vormen onvermengd dooreengestrengeld. Noordmans kent de verzoeking van deze strijd in eigen innerlijk en richt daarom zijn devies allereerst tegen zichzelf! In hoeverre persoonlijke aanleg en ervaring hierbij een rol spelen moet natuurlijk buiten beschouwing worden gelaten, maar zeker is dat hij in zijn kritische theologie poogt af te rekenen met alle niet-evangelische elementen. Dáárom is scheppen scheiden!

Bleef Augustinus nu halverwege staan, Noordmans bewandelt de kritische weg tot het einde. Maar toch laat de kerkvader hem nooit los, de schepping als vorm laat zich niet verloochenen. Dit is het wat Noordmans in Augustinus aantrekt en vaak onuitgesproken tòch bewondert, hoewel hij het anders wil verwerken. ,,Onze bisschop ziet overal de tweeling-figuur... Tegenover Adam komt Christus te staan."[1]) Noordmans wil het echter anders: ,,Aan Paulus kan men zien wat scheppen is, beter dan aan Adam, *wiens schepping toch altijd iets van een sage heeft*. Paulus is door Jezus Christus geschapen in het volle licht van het Evangelie. Jezus heeft hem niet door waarneming ontdekt, maar Hij heeft hem *geformeerd* (!), zoals God het Adam deed uit het stof der aarde."[2]) Op deze wijze heeft ook Noordmans het ervaren en daarom zoekt hij een theologie te bouwen ,,waar onze dubbelheid niet in dubbelzinnigheid ondergaat, maar wordt uitgedreven tot de eenheid in Christus, waarbij God alles in allen wordt".[3]) Noordmans draagt wel de tweeling-figuur van Augustinus met zich mede, doch steeds met de bede op de lippen: Kom Schepper Geest!, opdat de eenheid hem mocht worden gegeven.

Slotopmerking en Uitzicht

Eerst thans zijn wij in staat het pneumatologisch gezichtspunt van Noordmans' denken enigermate naar waarde te schatten. ,,Het allerlaatste van het Woord... dat heet Geest". (145) Het pneumatologische is het eschatologische, maar – zoals wij reeds opmerkten – dit valt niet samen met het futuristische. Het gaat inderdaad om de laatste dingen, doch dan niet alleen temporeel maar ook en vooral principieel. Vergissen wij ons niet dan ligt hier bij Noordmans een spanning, welke hij soms met een verwijzing naar de toekomst

---

[1]) *Augustinus*, blz. 211.

[2]) *Zoeklichten*, blz. 77. Men lette behalve op het gecursiveerde woord ook op de vergelijking! [3]) *Zoeklichten*, blz. 82.

schijnt te willen opheffen, doch waarin hij in wezen toch niet slaagt. Het kritische overspant dan toch het ontologische en wordt in een merkwaardige dialectiek tot het ontische zelf.

De Heilige Geest herschept. Z'n werk is bij uitstek scheiding maken. Hij schept uit niets, maar daarin en daarmede vormt Hij het nieuwe leven. In het hic et nunc blijft het een torso, Noordmans sprak dan bij voorkeur van een „fragment". (178) Hij weigerde daarom een totale en definitieve ordening op aarde te erkennen en te aanvaarden. Maar – en nu komt de Augustiniaanse spanning terug! – hij kan anderzijds toch weer niet ontkennen, dat de Heilige Geest hèrschept, vormt en ordent. Wij menen zulks met enkele citaten bewezen te hebben. In de pneumatologie fungeren Genesis 1 en Johannes 1 eerst ten volle!

Scheppen is niet alleen scheiden, doch ook vormen. Waar nu bij Noordmans alles uitloopt op het werk des Geestes wil hij de gesignaleerde spanning niet ontkennen, hij zal er integendeel volle ruimte voor laten. Maar dan moet ook de vraag gesteld worden hoe een en ander nu ligt in een trinitarische theologie. Is het vormen een prerogatief van de Heilige Geest alleen? En verder: wil de pneumatologie het docetisme vermijden, dan moet die Geest ook gestalte aannemen. Dat Noordmans deze en dergelijke vragen niet uit de weg is gegaan maakt hem tot een wegbereider van een nieuwe theologie. Want vergissen wij ons niet, dan wordt tegenwoordig om het recht verstaan van met name het derde artikel met inspanning van alle krachten geworsteld. Dit nader uit te werken valt buiten het bestek van dit artikel. Het was er ons slechts om te doen in het kort aan te wijzen hoe Noordmans' theologie naar deze zijde in al haar reformatorische „eenzijdigheid"[1]) oecumenische perspectieven opent. Perspectieven die echter ook correcties insluiten met betrekking tot het eerste en tweede artikel. Perspectieven die niet in het minst wereldhistorische verbanden blootleggen en polemische tendensen omsmeden tot bases van gesprek.

Zó grijpt Noordmans over decennia heen. Als „medearbeider Gods" scheidt hij de kerkgeschiedenis der negentiende eeuw van die der twintigste en vormt hij beide tot „een gelijkenis der voleinding". (178)

---

[1]) Zie *Zoeklichten*, blz. 39 en hierboven het citaat uit *KH*, blz. 50.

INZET EN „ANSATZ" VAN ROSENZWEIGS DENKEN

I

DOOR

K. H. MISKOTTE

Leiden

Der Stern der Erlösung is een non-plus-ultra van bondigheid, vaart en diepgang in de wijsgerige literatuur; ik zou niet weten waarmee het te vergelijken, of het zou Tillich's *Systematic Theology* moeten zijn, maar hoeveel ontbreekt aan deze uiterst scherpzinnige syntheticus om zijn werk tot een ernstige rivaal te maken van de symphonische volkomenheid van Rosenzweig's opus magnum. Maar de tijd tussen de twee wereldoorlogen, waarin zoveel onverwacht en ongehoord is opgebloeid, heeft dit werk wel allerminst recht kunnen doen; ook bij de synagoge heeft het nauwelijks enig begrip gevonden, laat staan in de kerk; en bij het echte, autonome denken, verdeeld in zovele scholen, dat confessie en richting der kerken daarmee vergeleken overzichtelijk ons schijnen, ontbrak elke opmerkzaamheid. Op de ,,*Pressa*'' te Keulen (1928), was ook een stand voor de literatuur en de pers van de joodse gemeenten gereserveerd; daar zag ik het boek in een vitrine, met op de matte band de zwartglanzende Davidsster; hoewel in mijn dissertatie van 1932 aan Franz Rosenzweig slechts één paragraaf gewijd is onder het hoofd van de ,,systematische fundering'', waarnáást ter typering van de ,,structuur der joodse godsdienstfilosofie van deze tijd'', zo heel veel meer te vermelden en te verwerken was, is het toch de kennismaking met de *Stern der Erlössung* die het proces der overwegingen, die reeds jaren met het moderne jodendom bezig waren, tot zekere verzadiging en kristallisatie heeft gebracht. De tijd van het boek *Het Wezen der Joodse Religie* was zo ongunstig mogelijk; in 1932/'33 werd een Duitse vertaling niet meer gewaagd; maar ook hier te lande, was de belangstelling uiterst gering; en de reden daarvoor lag (en ligt) voornamelijk in een zekere automatische onwilligheid te erkennen dat het jodendom, verre van een voorbereiding voor het christendom te zijn, een *religie sui generis* is, noch voluit ident met Israëls geloof, noch als variant van de menselijke religiositeit voldoende te begrijpen. Daarbij kwam, dat fatalerwijze, in die merk-

waardige pauze tussen de beide wereldoorlogen velen schuw waren van het *pure* denken, onwennig stonden tegenover een *praktikaal* denken en verward raakten bij de pretentie van n.b. synthese van deze twee, elk voor zich reeds problematische aspecten nl. het pure (eigenstandige, zelfbevrijdende) en het praktikale (geëngageerde, dienstbare, zo men wil ,,existentiële") – Of er na ruim 25 jaar veel veranderd is? – Mag ik voorstellen deze vraag in dit verband te laten rusten? Wat mij betreft, ik ben inderdaad zoals Frits Kuiper in zijn mooie fresco van Rosenzweigs staties (in het voorgaand nummer van dit tijdschrift) zegt, – nooit met Rosenzweig ,,klaar gekomen"; trouwens met Haeckel komt men klaar, maar met Plato niet, en het joodse denken gaat ons uiteraard nog heel anders ter harte. Dat wil intussen niet zeggen, dat in de blijvende communicatie de kritiek verzwolgen wordt; eerder doet zich telkens het tegendeel voor, met name wanneer, zoals hier, een diep onderscheid van *existentieel* gehalte zich zal laten gelden gelijk het onderscheid van jood en christen, voor en na, nu èenmaal is. In het pure denken ontmoeten we weliswaar bij Rosenzweig een bepaling van de waarde van het heidendom en ook van de Islam, waarbij jood en christen, men zou zeggen uiteraard overeenstemmen in waardering en verwerping, maar in feite en historisch lang niet altijd blijken samen te gaan.

Ons interesseert voorlopig het uitgangspunt van Rosenzweigs filosofie.

Het nieuwe denken

Wat Rosenzweig (en mèt hem Hermann Herrigel en later de joods-christelijke vrienden van zijn kring, Eugen Rosenstock, Rudolf en Hans Ehrenberg) uitdagend en weerloos ,,das neue Denken" noemde, was eigenlijk niets anders dan een afscheid van het wijsgerig idealisme; wanneer dan toch die algemene en radicale leus werd ingevoerd: *het* nieuwe denken betekende dit: het idealisme is openlijk of ondergronds de eigenlijke filosofie van Europa, herkend of onherkend de philosophia perennis, van Parmenides en Plato tot op het illustere heden van neo-kantianisme, en neo-hegelianisme. Wij staan bij Rosenzweig's wijsbegeerte voor een stoute onderneming en een vermetele pretentie. De toeleg is de hele antieke en modern-idealistische filosofie ad absurdum te voeren en langs deze schrikbarende omweg te redden in een denkwijze, die er van afziet naar het ,,wezen" der dingen te vragen. Dit vragen gaat namelijk aan het gegevene, aan de relatie, aan de gestalte voorbij, om dieper

te peilen wat het „eigenlijk" is, of wat daar *achter* is. De ruk waarmee dit vragen zich tegen de vóórwetenschappelijke ervaring àfzet, betekent de zèlfonderscheiding van de geest tegenover het „gezond verstand", van het begrijpen tegenover de waarneming, van het verstaan tegenover de ervaring. Het behoort tot de aandrift, de gewenning en de tweede natuur der *wijsbegeerte* „kritisch" te zijn, vrezend voor bedrog, *waakzaam in achterdocht.* De wijsgeer – zo was het vrijwel voortdurend – is bezeten van de begeerte, de dingen ànders te zien dan ze zich voordoen. Deze gier is geen nieuws-gierigheid, maar veeleer omgekeerd een begeerte tot reductie van al wat nieuw schijnt tot het oude, tot het oer, het principium en initium, dat ons overblijft, als we een regressus in infinitum, om onzes levens wil, hebben àfgewezen. Het denken, zoals het zijn pupillen paternaal en papaal tegentreedt, leert ons, om te beginnen, het vreemde vermoeden te beoefenen, of dit of dat eigenlijk niet iets *anders* zijn, en of alle dit en dat eigenlijk niet één en hetzelfde zijn. Wat op het eerste gezicht zus of zo wordt begrepen of verstaan, is belast met de verdènking van een onmiddellijkheid van visie, die door de controle glipte. Wijsbegeerte heeft tot nog toe altijd, wat oog en oor, ervaring en visie, realiteit en psyche en de stromen hunner wederkerige relaties, grepen en òmgrepen, ons uit de hand, het hoofd, het hart gewrongen, om het „terug te voeren", te *her*leiden tot een „grond", een láátste „grond"; de vormen van het bestaan alle uit elkáár te willen *af*leiden tot ze, om zo te zeggen, van louter zelfvervreemding, niet meer weten wat ze zeggen of wat ze zijn. Ja, dat is de éénheidsdrang van de rede, de oorzaak van de onrust, die ons plaagt, tot tijd en wijle wij in een alomvattend monisme zijn gezaligd. De kosmologische pogingen van de oudgriekse filosofie, de theologische van de middeleeuwen en de antropologische van de nieuwe tijd stemmen in deze formele strekking volkomen overeen. De uitgesproken moderne wijsbegeerte (vóór de existentiefilosofie) toont de lange en rijke geschiedenis van de *onttovering der wereld,* de ontmaskering van naïeviteit en piëteit door middel van de herleiding van de onmiddellijke ervaringen en der verworven ideeën op het „ik" en, ondanks de scherpzinnigste onderscheidingen van empirisch en transcendentaal, is het daarbij gebleven. „*Die Welt darf beileibe nicht Welt* sein, Gott beileibe nicht Gott, der Mensch beileibe kein Mensch, sondern alle müssen „eigentlich" etwas ganz andres sein. Wären sie nichts anderes, sondern wirklich nur was sie sind, so wäre ja – behüte und bewahre! – am Ende die Philosophie überflüszig, wenig-

stens eine Philosophie, die durchaus etwas „ganz anderes" herauskriegen möchte".[1])

Maar niet alleen moet alles iets „ànders" zijn, onvermijdelijk wordt het doel des denkens aan te tonen, dat dit „niets ànders is dan"... wat soms of niet zelden betekent = „alléén-maar" en soms: niets anders dan al het andere in zijn „wèzen" – om tenslotte tot de hoogste wijsheid te komen: *alles* is stof of *alles* is geest; of: God is het al; het Leven of de Geest of het Zelf... „is" (gordiaanse knoop) „alles", (camouflage van een maja-wereld misschien, want Zijn en Niet-zijn hebben hun identiteit voor het naïeve denken verborgen, maar aan het idealisme geopenbaard). – Kortom, de grootse worp van de éénheidsdrift zou wel eens een dodelijke worp kunnen zijn en een worp naar de dood; als éénheidsdrift eens in „wezen" *doodsdrift* was? maar dan naar een Dood aan de dood voorbij?

Hegel und kein Ende

Vaak wordt vergeten uit welk ei Rosenzweig gekropen is of liever uit welk nest Rosenzweig gevallen is. Hij was omsloten door Hegel. Van de medische faculteit naar die van letteren en wijsbegeerte overgegaan, vond hij niets groter, ruimer en redelijker dan de wereld van Hegel. Daar was de geschiedenis wijsbegeerte in levende lijve en met kosmische maat; daar werd de logika een geschiedenis bevonden, de binnen-geschiedenis, de interne beweging van het gebeuren. R. publiceerde in 1920 *Hegel und der Staat*, een zwaar werk, in twee delen; hij begon er aan in 1909 en gebruikte één hoofdstuk eruit als dissertatie in 1912. De verandering van het staatsideaal in de loop der tijden is gericht op de voleinding der tijden naar het voorbeeld van *die* tijden, waarin de éénheid van het leven, van rechtsorde en religie, van kunst en wijsheid, van enkeling en menigte, verwerkelijkt scheen. *Hegel zag in zijn heden de volheid des tijds voor de geest aanbreken*; zijn staatsideaal is geboren uit zijn opvatting van de godsdienstgeschiedenis als in drie fasen of trappen te onderscheiden: te weten 1) heidendom en mythologie; 2) het katholieke en het protestantse christendom, waarvan het eerste de verzoening van God en Natuur afbeeldt, het tweede echter van hun onverenigbaarheid uitgaat, zodat de „mittelalterliche Sabbath der Welt" opnieuw tot een werkdag moest worden; 3) de religie der toekomst, zij berust a) op de integratie van deze en al dergelijke eenzijdig-

---

[1]) *Zweistromland*, S. 244. *Kleinere Schriften*, S. 377.

heden in de Rede, b) op de uit een sterk nationaal leven geboren cultus, die echter als „absolute Religion" zich slechts realiseren kan wanneer de moderne Staat, als vernieuwing van de antieke politeia, zal verwerkelijkt zijn.

Dit alles is in Rosenzweig de idealist en nationalist, de, hoe wonderlijk het klinke, bewuste, overtuigde Duitser, tot in zijn hoofdwerk levend gebleven.[1]) In de *Stern der Erlösung* (1919) wordt over heidendom, jodendom en christendom gesproken als over geestelijke complexen, historisch-psychische, bovenpersoonlijke werelden, mythische beelden van geestesleven, waarbij in eerste instantie noch naar de werkelijke toedracht der dingen noch naar de meegegeven of geïntendeerde waarheid gevraagd wordt, waarbij R., als *fenomenoloog avant date*, een reductie tot op het schouwen der structuur nastreeft en volvoert. Het is Hegel, die R. beweegt in zijn hoofdwerk als voorloper der openbaring het heidendom nl. *Hellas* aan te wijzen: de „mythische" God, de „plastische" kosmos en de „tragische" heros. Het is Hegel, die hem inspireert tot het ontwerpen van een derde Rijk, als messiaanse toekomst voor de naast-elkaar voortgaande duurzame beslissingen van christendom en jodendom, het is Hegel, ondanks het feit, dat deze als Vorstufe van het christendom de klassieke oudheid en juist niet Israël zag.

Hegel und ein Ende

En toch is de authentieke Rosenzweig niet alleen uit dit ei gekropen, maar ook en veelmeer uit dit nest gevallen. En wat hem daaruit geworpen heeft en prijsgegeven aan de werkelijkheid? zijn naam is de dood. De dood is niet slechts een grensbegrip en zeker geen bloot negativum, zij het als macht aangedaan; hij draagt een náám, omdat hij met innerlijke noodwendigheid steeds weer wordt gepersonifieerd vanuit de angst, die niet een algemene, maar een persoonlijke angst is. Zoals Kierkegaard met Hegel brak op het moment, dat hem „der Einzelne" ópging, zo Rosenzweig toen hij de dood ontmoette in duizend ervaringen van de oorlog, van slagveld en lazaret. Hoe begint de Inleiding van *der Stern?* mottoleuze-kreet: *in philosophos*! en dan de eerste zin: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an" – „Die Angst des Irdischen abzuweisen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, das vermiszt sich die Philosophie"...

---

[1]) Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs – ein Beitrag zur Analyse seines Werkes: Der Stern der Erlösung*, Leipzig 1935, S. 39.

,,*die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde.* Sie reiszt über das Grab... sie läszt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die freie Seele flattert darüber hinweg. Dasz die Angst des Todes von solcher Scheidung in Leib und Seele nichts weisz, dasz sie Ich, Ich, Ich brüllt und von Ableitung der Angst auf einen bloszen Leib nichts hören will – was schert das die Philosophie''. Het begrip ,,Al'' is een blauwe nevel, een bedriegelijk schijnsel. ,,Einmal in diesem Nebel alles eingesponnen, *wäre freilich der Tod verschlungen,* wenn auch nicht in den ewigen Sieg, so doch in die eine und algemeine Nacht des Nichts''. Intussen heeft het idealisme uit deze nevel zijde gesponnen, de glans van haar ,,Voraussetzungslosigheit''. Deze hangt wezenlijk – dat is haar Ansatz en inzet – aan de loochening van de dood, als donkere ondergrond van alle leven en elke gestalte. Men hoort in deze rede de jeugd van de schrijver, maar ook de ernst van een nieuwe inzet en Ansatz; *zoals Heidegger zich tegen Descartes* wendt met het verwijt dat de zijnswijze van het ik in het cogito ergo sum niet zuiver gepeild is, zoals Buber het geïsoleerde geestelijke, met een hoofdletter geschreven ,,Ik'' ,,die Schande der Weltgeistes'' noemt, zo steigert Rosenzweig (zijn hoofdwerk in nuce werd op Feldpost-kaarten bij en in de loopgraven geschreven) òp tegen de ,,Verharmlosung'' van de dood, het doden en het sterven; hier voltrekt zich de afkeer van de àfkering, die voor het idealisme kenmerkend was. Men kan evengoed betogen, dat dit ,,einde van Hegel'' nog niets met godsdienst te maken heeft, als dat het reeds zeer intiem samenhangt met het jodendom, met het joods *geloof.* De grote triadische indeling van de *Stern* ontleent, dunkt ons, haar innerlijke beweging aan de dood. Schepping, Openbaring en Verlossing zijn voor R. geloofservaringen; welnu de dood speelt in deze drievuldig geordende levens- en wereldgang dezelfde rol als bij Hegel de ,,negatie'' in het dialektisch proces. Wie zegt: dus tòch, formeel, nog in Hegels boeien, die bedenke dat het hier gaat om (men vergeve het woord; toén was het, na een halve eeuw uit Kierkegaards mond opgevangen, gloednieuw) een *existentiele* negatie; een negatie, die minder de kracht der speculatieve gedachte uitdaagt dan het leven, de daad van de mens, in de kracht van de vrijheid. De òmkering is hier de ommekeer; en de dialektiek is hier Woord en antwoord, van God en mens.

De dood als wending

Op vele wijzen zou men de vervlechting van de themata in Rosen-

zweigs werk kunnen aanwijzen en belichten – ik beweer niet dat de dood het centrale is; wel schijnt het me, dat als men de samenhang der drie hoofddelen óók eens beziet onder het gezichtspunt van de dood van de enkeling, iets zeer wezenlijks aan de dag treedt, iets van de structuur en ook iets van de breuken, die zich vóórdoen. De dood is namelijk noodzakelijk een existentiaal geworden en vormt als zodanig een innerlijke drijfkracht van de systematische voortgang. Toch duidt deze *existentiaal* op de existentie, toch wordt met haar gedoeld op de existerende mèns. Heel eenvoudig gezegd: schepping, openbaring en verlossing *als ervaring* hangen aan de ervaring van de dood. De dood maakt de grenzen der schepping openbaar en roept om de openbaring, namelijk om „de liefde, die sterk is als de dood". Maar ook de overgang van de openbaring naar de verlossing wordt opgeroepen door de ervaring, dat de liefde niet *sterker* is dan de dood, dat de overwinning aan de Voleinding werd vóórbehouden. „So musz die Seele beten um das Kommen des Reiches... o, dasz du den Himmel zerrissest und führest hernieder... *Die Offenbarung giffelt* in einem unerfüllten Wunsch, in dem Schrei einer *offenen Frage*. Dasz die Seele den Mut hat, so zu wünschen, so zu fragen, so zu schreien, diese Vollkommenheit der in Gott geborgenen Vertrauens, ist das Werk der Offenbarung. Aber den Wunsch zu erfüllen, die Frage zu beantworten, den Schrei zu stillen, das liegt nicht mehr in ihrer Macht."[1]; Maar de toekomst (dat is = de eeuwigheid) bergt de voldongen zegepraal, „vor dem Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts",

Daarom ook moet God méér zijn dan de waarheid; „es ist der Grundgedanke des Idealismus, dasz die Wahrheit sich selbst verbürge indem jeder Zweifel an ihr doch schon ihre Unbezweifelbarkeit voraussetze."[2]) Maar dit laatste is slechts een feit; en de vraag is waarop het respect daarvoor gefundeerd wordt. Men kan immers niet loochenen, dat er feitelijk dwaling en geestesverwarring bestaan en onware thesen. Dit is allerminst dodelijk voor het denken. De waarheid is namelijk niet God, maar God is de waarheid; bovendien „dasz er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als dasz er – liebt".[3]) Zo moet het dan een liefde zijn, die niet alleen sterk is als de dood, maar sterker dan de dood; en daarin juist is de Voleinding de meerdere van de openbaring.

---

[1]) *S.d.E.* II, 235. [2]) *S.d.E.* III, 303. [3]) S. 486f.

Theologie in ernst

De abstractie moet worden onttroond; de afweerreacties, waarbij iemand die de „wereld'' au serieux neemt, een materialist of een naïef realist genoemd wordt en wie „God'' ernstig neemt een „mystische Ekstatiker'' heet, moeten worden geremd, geremd door het rechte redelijke besef, wat het idealisme smadelijk en Rosenzweig zelf soms ironisch gelijkstelt met des mensen „gezond verstand''. *De dood stelt het onmiddellijk-objectieve in het licht*, hij stelt de kloven, hij verzet zich tegen elke abstracte éénheid, hij fundeert de enkeling, hij handhaaft de éénheid van lichaam en ziel die de grote hinderpaal blijft voor de geanticipeerde synthesen, die wij, uitwijkend voor de werkelijkheid (van nature? neen, naar onze tweede natuur!) zo gaarne ontwerpen. Toch is het niet de dood op zichzelf, die de mens doet ontwaken uit het oneigenlijk bestaan. Het is het woord, de „Anruf'' van God; uit de mens als „verschlossenes Selbst'', in confrontatie met de dood, schept Hij door zijn liefde de „allzeiterneuerte Seele''. Dit is het hart der theologie; maar deze wordt niet ernstig genomen, zolang men haar voor een esoterische aangelegenheid houdt en niet zien kan, dat zij, de theologie, op haar beurt het *hart van het mensen*leven is. Hoe komt het toch, dat dit verre van evident is voor de meeste tijdgenoten, ook voor de dragers ener religieuse „mentaliteit''? – Voor een deel omdat de verschrompeling der theologie tot godsdienstwetenschap het algemene cultuurbewustzijn tot in de verste hoeken heeft doordrongen van het besef der onwezenlijkheid en willekeur van alle woorden, gedachten, beelden aangaande God.

De kreet: „in philosophos'' zet zich dóór. Het kan niet verbazen, dat het Rosenzweig hindert en verontrust, dat in de „moderne tijd'', niet door de orthodoxe, maar juist door de vrijzinnige synagoge (die het zo ànders bedoelde) een vervreemding is ingetreden tussen godsdienst en leven, synagoge en wereld, Godswoord en werkelijkheid. Hij stelt zich vóór, de scheidingen te onthullen en te doorbreken. „Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die Menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben''. Hij schaamt zich niet óók en tenslotte en gedurig theoloog te zijn. Toch lijkt zijn denken weinig op wat men destijds gewoonlijk onder theologie (zij het wederrechtelijk) verstond. Noch in doel noch in middelen past R. zich áán bij de godsdienstwetenschap; hij richt zijn aandacht niet op „religieuse problemen'' apart; zij komen terzijde ter sprake midden in logische, ethische, esthetische vragen,

maar met aanzienlijk minder eigen gewicht. Hij houdt zich ook vrij van die, uit aanval en verweer gemengde houding, die zoveel onzakelijk denken heeft voortgebracht als in de apologetiek (die waarlijk niet alleen dogmatici, maar ook filologen en andere specialisten bedreigt). Theologie is, strikt genomen, een onmogelijke onderneming, en geen vak; zoals *het geloof geen ,,gebied'' heeft*, zo leeft de theologie niet als discipline, als departement van de universitaire zaken. De theologische vragen zijn menselijke vragen; en dit niet in deze zin, dat de mens vroeg of laat aan een grens komt, waar hij naar de bovenzinnelijke wereld (of hoe men het noemen wil) gaat vragen, maar veeleer zo, dat God de *onderstelling* is van alle redelijk denken en dat met name geen beslissing, ook zelfs in de kleinste dingen des levens, authentiek menselijk-echt, menselijk-verantwoord kan zijn zonder de betrekking op... de Godsvráág? neen – op de ,,immerwährende Grund der Dinge'' (schepping), de ,,allzeiterneuerte Geburt der Seele'' (openbaring), en de ,,ewige Zukunft des Reiches'' (verlossing).

Van de theologie is in beginsel met veel meer recht te zeggen, dat zij de *vrijheid der wetenschap* verwerkelijkt dan van alle andere wetenschap; theologie kan met lichter tred gaan door de problemen, zij kan zich van elke idee-fixe eerder vrij houden of vrij maken; maar ze moet kunnen wachten en willig blijven met het leven mee verder te leven, in het eenvoudig vertrouwen: ,,*komt tijd, komt raad*''! Zij is de rechte vrijdenkerij; zij staat op een onherroepelijke wijze open, ze hoeft, minder dan iemand of iets anders ter wereld, klaar te komen, zij behoeft niet geforceerd een verbinding met de praktijk te zoeken, zij is nooit wetenschap-om-de-wetenschap. Daarom ook, als zij zelf inderdaad vrij is krachtens het Woord Gods, behoeft zij anderen niet meer te vernederen tot enige onvrijwillige dienstbaarheid; de wijsbegeerte is inderdaad niet de ancilla van de regina scientiarum als in de middeleeuwen, evenmin haar vroedvrouw als in de nieuwe tijd. Zusterlijk is hun verhouding in het ,,nieuwe denken''.

Het drievoudig snoer

Wij weten van God, wereld en mens, van alle drie, evenveel, of, zo men wil: even weinig, namelijk alles en niets. Wij weten enerzijds precies wat zij *zijn* d.i. hoe zij zich daadwerkelijk aan ons *opdringen*: wisten wij het niet, hoe zouden wij daarover spreken, hoe zouden wijsgeren kunnen beginnen met de poging hen uit elkaar af te

luiden en te herleiden tot een vierde- tot een „grond" en hoe zouden hun eventuele tegenstanders deze afleidings- en herleidings-methoden kunnen bestrijden? Maar anderzijds weten wij volstrekt *niet* – als wij het kameleontisch zijnsbegrip der speculatieve wijsbegeerte menen te moeten versmaden – wat God, wereld en mens nog „meer" zijn of wat zij „eigenlijk" zijn; konden wij dit wèl weten door consequente abstractie, hoe zou het dan mogelijk zijn, dat het oorspronkelijke, „aanschouwelijke" weten zich met vrucht kan blijven verdedigen vanuit een onbestrijdbaar-echte docta ignorantia, die volstaat om de verleiding der speculatie te weerstaan? *Wij kennen van de daadwerkelijke wezenheden niets dan hun relatie,* d.w.z. niet hun *onderlinge* relatie (dan zouden ze toch uit elkaar afgeleid kunnen worden), maar hun relatie tot onze existentie (niet alleen „onze" relatie tot hen). Zo komt het, dat wij het éne dichter bij ons zien, het andere verderaf, het éne voor vreemder houden, het andere voor meer verwant; dat is de subjectieve zijde van de relaties. De bestaanswijze-voor-òns van God, wereld en mens sluit inderdaad voor ons verte en nabijheid in, vervreemding en toenadering, maar God, wereld en mens zijn ten opzichte van elkaar gelijkelijk en in dezelfde zin transcendent, nl. anders, onvergelijkbaar, onherleidbaar. *Deze grenzen indachtig, nochtans binnen deze grenzen werkzaam* te zijn, is de taak van het „nieuwe denken", waarvan men evengoed zeggen kan dat het klinkklare theologie is als dat de theologie als aparte discipline daarin teloor gaat. In een later geschrift zegt Rosenzweig zeer typerend: „wie wir die Grenzen unseres Wissens zu achten haben, so auch, und nicht minder, die Grenzen unseres Nichtwissens. Jenseits unseres Wissens wohnt Gott. Aber *ehe* unser Nichtwissen anfängt, schenkt sich dir, deinem Anruf, deinem Aufstieg, deiner Bereitschaft, deiner Schau, deinem Leben – „dein" Gott.[1])

Vandaar ook, bij alle typisch-joodse kritiek, een zekere sympathie voor het... polytheïsme, met name van Hellas. Want „die lebendige Götter Griechenlands" waren würdigere Gegner für den lebendigen Gott als die Schemen des asiatischen Ostens".[2]) Vandaar ook de visie op het idealistisch uitwijken voor de „Gegenstand", als verwant met de indische systemen „So sind in Nirwana und Tao die Baupläne entworfen, nach denen *bis zum heutigen Tag* jedes Gebäude errichtet werden musz, *wohin* das Denken *über* Gott sich vor der *Stimme* des wahren Gottes *flüchten* will"[3]) en elders: „Jener

[1]) Aantekeningen bij de Jehuda Halevi-Übersetzung, S. 184.
[2]) *S.d.E.* I, 22. [3]) *S.d.E.* I, 50, 98, III, 199.

geistige Gott ist in seiner Geistigkeit ein sehr angenehmer Partner der uns die Welt, die ja *nicht* „rein geistig"... ist, zu freiesten Verfügung überläszt. Und diese Welt selber – wie gern möchte man sie als All betrachten und so sich selber statt als ihrer verantwortlichen Mittelpunkt, um der sich alles dreht, und der Pfeiler auf dessen Festigkeit sie ruht, sich lieber fühlen als das herrlich verantwortungslose „Stäubchen im All" – Ons leven staat onder het teken van het Veelvoud, van een logisch niet te vatten, alleen door de taal en de grammatica te omschrijven complex van elementen.

Verhalende Wijsbegeerte

Het heidendom gaat vóórop. Hellas blijft het klassieke beeld van de elementen van het mens-zijn. Maar deze elementen zijn de dramatis personae, zoals ze op het schouwburgprogramma staan; dat papier hoort niet in het drama; 't is echter verstandig het van te voren te lezen; „goddelijk", „wereldlijk", „menselijk" zijn geen zwevende noties; ze zijn gevuld; maar hun vóórteken is: „es war einmal" van de inzet der sprookjes die in de loop van de vertelling zó niet meer terugkomt. *Uit theogonie, kosmogonie en psychogonie,* de neerslag van het niet-weten, dat tot aan de rand van het „werkelijke Niet" voert, ontstaat de mógelijkheid van het nieuwe denken, *middels de dood en de ernst,* men kan ook zeggen: door de tijd en de keuze of: door het gebeuren en de taal of: door de liefde Gods en zijn woord (of gebod). Men kan óók zeggen: de vóórwereld (der openbaring) is de *stof,* de wereld (der openbaring) is de *vorm,* de „Überwelt" van het gebed en de liturgie, de goede Schwärmerei en de Toekomst is de *inhoud,* ja, van een Verhaal. Het „nieuwe denken" zou niets betekenen als het niet op goede gronden moed gevat had de waarheid te verstaan als presente geschiedenis. De tijd is voor de theoloog de vorm van alle zichtbare, hoorbare, denkbare existentie. Het is niet zo, dat in haar geschiedt, wat geschiedt, *zij zèlve geschiedt.* Zo consequent als het speculatieve denken de tijd moet negeren, zo consequent moet het nieuwe denken overgaan in een vertellen, *waar* en *hoe* dit éne en onuitputtelijke geschiedt, dat de *verre* God nabij gekomen is. Daarmee is een probleem als transcendentie-immanentie zonder zin geworden. Precies zo ligt het met *determinisme* en indeterminisme. Bij het eerste is niets te vertellen, omdat de mens daar niets te vertèllen heeft, bij het andere is niets te vertellen, omdat een verhaal samenhang onderstelt. Het nieuwe denken volgt, als het ware als verslaggever van de zich voltrekkende tijd, de daad,

om te verhalen, hoe in de wirwar der motieven door het genademoment der keuze een innerlijk moeten ontstaat, dat noch noodwendigheid noch ook vrijheid kan heten. En zo is het ook tenslotte met de éne en waarachtige God. Hoe totaal vervreemd van tijd en mens en wereld moet een ,,theologie'' zijn, die het gewichtig acht uit te maken, waar het ,,*monotheïsme*'' begint. Het nieuwe denken (dat nooit een nieuwe theologie genoemd wordt, omdat bijbelse theologie dit ,,nieuwe'' van meet af als het kenmerkende van haar taak heeft gezien of heeft moeten zien) sluit zich uit eigen hoofde bij de heilige nuchterheid van Israël aan, als het niets over Gods ,,wezen'' weet te zeggen, maar *gaat vertellen wat hem en hem alleen overkomen is*, als het de éénheid en énigheid Gods ziet als een qualiteit en een keuze temidden van vele andere goden en machten.

Daarom keert Rosenzweig zich krachtig tegen wat hij de vergissing (om niet te zeggen de kwade trouw) acht der historiserende theologie van de 19e eeuw. Zij wilde zonder auctoritas leven, zij hield het verbum scriptum en de ecclesia visibilis voor verhardingen van een dood verleden, een ,,verleden'' in feite echter zó levend, dat zij haar historische kritiek als ,,Polizeitruppe gegen Angriffe'' van dit machtig verleden in het veld moest brengen. ,,Die Grundlage einer auctoritas glaubte sie sich sparen zu können. *So schwebte sie in der Luft*; und eigentlich war es das, was sie wòllte. Denn eifersüchtig wachte sie über die reine Gegenwärtigkeit des Erlebens; vor jeder Berührung mit dem harten, wollgegründeten Erdreich der Wahrheit und gegenständliche Wirklichkeit muszte sie beschützt werden''. – Daarom had ze niets meer te vertellen, haar historisch object verpulverde; zij zag op naar de sterren van het ideaal, daarheen wierp zij het anker der hoop. Wat de tijd is, hoe het verleden leeft, waarom inderdaad en terecht ,,das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist'', hoe in het wonder van Gods daden de toekomst op ons toekomt, heeft zij niet kunnen vatten. Wanneer het tweede deel van de *Stern der Erlössung* het motto, de leus, de strijdkreet draagt: ,,*in theologos*''!, gelijk het eerste deel: ,,in philosophos''! werd benoemd, duidt dat op dezelfde of een naverwante Ansatz en inzet: het gaat dáár om de realiteit van de dood en alle negativa, het gaat hier om de realiteit van het wonder en alle *positiva*, die door de zg. theologen zijn kapotgepraat; om de presentie van het heilrijk lot, dat ons in ons leven van Godswege overkomt, een gebeuren, waarin ,Ereignis'' en ,,Erlebnis'' één zijn, omdat weliswaar God, wereld en mens niet ineén zijn te denken, daarentegen de relatie van God en mens in de

tijd één is van aard en strekking en gedacht moet worden als zich accumulerend. Een veel-geciteerd woord bij Rosenzweig is dan ook het enigmatische: ,,met onze vaderen heeft Jahve dit verbond niet gemaakt, maar met *ons*, wij die hier allen levend zijn. Van aangezicht tot aangezicht heeft Jahve met *u* op de berg gesproken uit het midden van het vuur" (Deut. 5:2 v.).

Onverwisselbaar zijn de tijden der werkelijkheid; zij zijn het krachtens de tegenwoordigheid der Openbaring: Vandaaruit geldt: ,,Was Gott getan hat, was es tut, was er tun wird, was der Welt geschehen ist, was ihr geschehen wird, was dem Menschen geschieht, was er tun wird – das alles kann von seiner Zeitlichkeit nicht losgelöst werden." Wanneer Rosenzweig in 1925[1]) naar opzet en methode verwante werken opsomt, komen we weer sterk onder de indruk van de baanbrekende betekenis van de in de tijd tussen de beide wereldoorlogen ontworpen vernieuwingen, die of door de opkomst van het Hitlerrijk zijn vernietigd òf waarvan uitlopers moeizaam eerst nu aansluiting vinden aan ons begrijpen. Hij noemt Eugen Rosenstock; *Angewandte Seelenkunde*, Hans Ehrenberg *Disputation I: Fichte*. Daarnaast wordt genoemd Rudolf Ehrenbergs *Theoretische Biologie*, die de leer van de organische natuur voor het eerst ziet onder de wet van de werkelijke, de onomkeerbare tijd, en Victor von Weiszäcker's *Philosophie des Arztes*, het werk waarmee de psychosomatische opvatting van het ziek-zijn haar aanvang neemt. Hij noemt Ferdinand Ebner's *Das Wort und die geistigen Realitäten* en Martin Bubers *Ich und Du*; een voorbeeld van een vertreden en vergeten Ansatz is het werk van Floris Christian Rang, één der uitnemendste schrijvers in het tijdschrift *Die Kreatur*.[2])

Men mag stellen, dat dit alles lijnen betreft, die in het ,,nieuwe denken", in het realisme van de onverwisselbaarheid der tijden en in het verhalen van wat God en wereld en mens doen in de tijd elkaar kruisen en ontmoeten. Men houde het feit, dat de meeste van deze auteurs joden zijn noch voor een bloot toeval, noch voor een beslissende indicatie. Men mag zijn aanduidingen en etiketten gereed houden, ze zullen wel ongeveer kloppen; het betreft een anti-

---

[1]) *Kleinere Schriften*, S. 388.

[2]) Onopzettelijk verzwegen blijft de naam van *Schelling*, de ,,latere", in zijn zgn. 3e periode, waaraan Rosenzweig zeer veel te danken heeft, nauwelijks genoemd wordt hier Hermann Cohens posthume werk, *Religion der Vernunft, aus den Quellen des Judentums*, waarvan R. in latere publikaties (o.a. de inleiding tot diens verzamelde kleinere geschriften) zoveel liefdevolle aandacht heeft gegeven.

ontologisch, een existentialistisch, een bijbels-realistisch denken. Welnu de tijd heeft, na zo langdurig, onvermijdelijk verzuim, niet veel opdrachten, die dringender zijn dan de beoefening van de israëlitische denkvorm, van een ,,nieuw denken'' dat, uiteraard en vrolijk en ,,unentwegt'', nu juist werkelijke theologie mag heten, als u wilt (maar ik hoop dat u het adjectief met een weinig ironie zult uitspreken) ...*actuele* theologie.[1])

Wij eindigen ditmaal met een paar citaten uit de *Stern der Erlösung*, waarin de voorwaarden van zulk een theologie als rechte vrijdenkerij en als zuiver buigen voor het Woord duidelijk staan aangegeven.

a) Alle Offenbarung ... beginnt mit einem groszen *Nein*. Die Umkehr, welche alle Begriffe der Vorwelt beim Eintritt ins Licht der wirklichen Welt erleiden, is nichts ànderes als dieses Nein.[2])

b) In die Wirklichkeit der Offenbarung eingetan, gewinnt alles die *Freiheit*, die es unter die Knechtschaft der Begriffe untergetan, eingebüszt hat.[3])

Onder beding van de werkzaamheid dezer Ontkenning van de ,,vóórtijd'' (waaronder ook de philosophia perennis van het idealisme valt) geschiedt theologisch denken als een hoogst humane bezigheid, niet het minst met het instrumentarium van het ... ,,gezond verstand'', eertijds een saai niemandsland, te doorlopen om in het rijk der ,,zuivere rede'' te komen, *nu* het middenveld waarop het heilig spel van het verstaan der presente Openbaring zich voltrekt, weerloos en onaantastbaar, weerloos voor God en onaantastbaar voor de ,,zuivere'' (d.i. van de grondervaringen des levens abstraherende) rede.

---

[1]) Vgl. Hermann L. Goldsmidt, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, 1957, S. 103 f.; Wilhelm Kamlah, *Der Ruf des Steuermans, die religiöse Verlegenheit dieser Zeit und die Philosophie*, 1954, S. 81 f.

[2]) *S.d.E.* II, 110. [3]) *S.d.E.* II, 131.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity*, second edition with a new introduction by the author, a Doubleday Anchor Book, 1956, 432 blz. § 1.45.

Het lijkt mij volmaakt overbodig dit overbekende werk van Albright nogmaals te gaan recenseren. Het heeft zich immers algemene vermaardheid verworven. Dat het 16 j. na zijn eerste verschijnen wordt herdrukt, is een sprekend bewijs, dat de hierin ontwikkelde beschouwingen nog geenszins verouderd zijn. Toch heeft het onderzoek gedurende deze 16 j. vele nieuwe en verrassende ontdekkingen opgeleverd, die de auteur dan ook noopten tot aanvulling en correctie van wat in 1940 werd geconcipieerd. Albright behandelt deze punten van revisie in een uitvoerige „Introduction". Men moge deze oplossing misschien onbevredigend achten en het betreuren, dat dit werk niet volledig werd herschreven, het dient te worden erkend, dat een breed publiek met deze pocket-editie zeer gebaat is, terwijl een herschreven boek zeker lang op zich zou hebben laten wachten. C. J. Bleeker

C. W. M. Verhoeven, *Symboliek van de voet*, van Gorcum & Comp. N.V. Assen, 1957, 236 blz., ing. f 13,50, geb. f 15,25.

Uitgaande van de gedachte, dat het lichaam een symbool is en dat de voet, die de mens draagt, deel heeft aan deze symboliek, heeft de schrijver van dit werk een groot aantal fraaie en sprekende getuigenissen van de symbolische betekenis van de voet verzameld en geordend. Na in een uitvoerig hoofdstuk de problematiek van de voet, zoals deze zich in tal van riten en voorstellingen ontvouwt, gesteld te hebben, werpt hij het zoeklicht van zijn onderzoek op drie aspecten van het hoofdthema: 1) de voet als „vruchtbaarheidssymbool", 2) de voet in de symboliek van aanwezigheid en onderwerping, 3) de voet in de symboliek van de beweging. Het blijkt daarbij, dat hij van de sexuele betekenis van de voet niet veel wil weten en dat hij meer waarde toekent aan de godenvoet, die de vegetatie doet ontspruiten. De voet is ten tweede het symbool van overheersing en inbezitname. Ten derde beweegt de voet zich in de dans en in het plechtig voortschrijden. Deze vier hoofdstukken, die te veel gegevens bevatten dan dat hun inhoud hier kan worden weergegeven, worden omraamd door een Inleiding, die handelt over het verschil tussen symbool en teken, en een slothoofdstuk, dat gewijd is aan de godsdienstige en religieuze betekenis van de voet. Uit deze beide hoofdstukken leert men het standpunt kennen, vanwaaruit deze auteur de folkoristische en godsdiensthistorische gegevens over de voet bekijkt. En dan blijkt, dat hij ondanks de kritische houding, die hij hier en daar tegenover zijn materiaal aanneemt, toch in zijn kijk gepreoccupeerd is. Door nl. moderne wijsgerig-

psychologische beschouwingen over het verschil tussen symbool en teken, en over de symboliek van de voet tot leidraad te nemen, heeft hij zich ten dele van het vermogen beroofd om zijn gegevens onbevangen te verstaan in hun intrinsieke waarde. En over de godsdienstige betekenis van de voet schenkt het laatste hoofdstuk geen voldoende klaarheid. Want de schrijver heeft zich verstrikt in de problematiek van het verschil tussen godsdienst en religie – godsdienst, waarvan de premisse het geloof in een persoonlijk God is; religie als de ,,oceanische'' totaliteit van gevoelens, die niet geordend zijn op de bron daarvan –, een onderscheid, dat hij stelt en toch ook meer opheft, zodat zijn boek uitloopt in een reeks diepzinnige doch willekeurige uitspraken over de beurtelings godsdienstige en religieuze betekenis van de voet. Deze kritische opmerkingen verhinderen echter niet, dat wij gaarne erkennen, dat Verhoeven een belangrijke studie over een interessant onderwerp geschreven heeft.

C. J. B.

OUDE TESTAMENT

V. de Leeuw, *De Ebed Jahwe-profetieën, Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis.* Van Gorcum en Comp. N.V. – G. A. Hak en Dr. H. J. Prakke. Assen 1956, ing. 17,50.

Het is een onderneming, die respect afdwingt, wanneer iemand in de overtuiging, dat het Ebed JHVH-vraagstuk van Deutero-Jesaja nog steeds niet bevredigend is opgelost, opnieuw en van de grond af aan het vraagstuk stelt en het tot een oplossing tracht te brengen. Na alles wat erover geschreven is, kan men niet anders dan met bescheidenheid zijn eigen bijdrage leveren. Zo vat ook Dr. de Leeuw zijn taak op. Hij zegt: ,,Wij maken ons echter geen illusie, dat het eeuwenoude probleem door deze studie definitief wordt opgelost. Wij beschouwen alle moeite al rijkelijk beloond als we dieper in het probleem konden doordringen en als we slechts één nieuw gezichtpunt mochten ontdekken, want ieder nieuw gezichtspunt kan hier van betekenis zijn.'' Wij staan in dit boek voor een zeer omvangrijke studie en men kan zich heel goed voorstellen, dat, zoals de schr. mededeelt, de eerste kennismaking met de litteratuur en met de omvang van het probleem zelf hem aanvankelijk heeft doen twijfelen aan de mogelijkheid van zijn opzet. ,,Toch hebben wij, zelfs na lange onderbrekingen, die te wijten zijn aan de ons opgedragen taak, telkens de moed gevonden om door te zetten. De reden daarvan is het probleem zelf, niet de problematiek zonder meer, maar de ongewone diepte van dit vraagstuk in zijn geheel.'' Des te meer wensen wij de auteur geluk met de voltooiing van deze studie, die hem gediend heeft als dissertatie aan de universiteit van Leuven.

Aan het eigenlijke werk gaat een ,,Inleiding'' vooraf, waaraan wij bovenstaande citaten ontleend hebben, vervolgens geeft de schr. een uitvoerige bibliografie, waarin wij toch ook graag het werk van Dr. A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het Oude Testament*, opgenomen

hadden gezien, die uitvoerig stilstaat bij de Ebed JHVH-liederen (blz. 372–436). De studie wordt gevolgd door een „Resumé" in de franse taal (blz. 332–356) en een auteursregister. Het werk zelf omvat drie hoofddelen: I Historisch overzicht van de Ebed Jahwe-exegese, blz. 1–106; II Exegese van de Ebed Jahwe-zangen, blz. 107–257; III Kritiek en synthese, blz. 259–331.

De schr. heeft ook de Qumrānteksten in zijn onderzoek betrokken. In deel I behandelt hij de vraag, of de leraar der gerechtigheid een concretisering is van de bijbelse Ebed. Hij behandelt deze vraag uitsluitend aan de hand van de opvattingen van Dupont Sommer, welke hij terecht afwijst. De schr. had daarbij dieper op de desbetreffende teksten van de commentaar van Habakkuk kunnen ingaan. Hij stelt vast, dat de leraar der gerechtigheid uitdrukkelijk Uitverkorene van God wordt genoemd, terwijl hij in een noot melding maakt van de opvatting van Brownlee, die het meer waarschijnlijk acht dat het om uitverkorenen (mv.) gaat. Hij laat deze mening echter onbesproken. Ook zijn er nog enige teksten meer dan de Habakkukcommentaar, waaruit sommigen de dood van de Leraar willen lezen. Bij de exegese van Jes. 53 laat de schr. enige interessante varianten van DSIa onvermeld en onbesproken (vs. 9)

De vraag of de Ebed collectief of individueel opgevat moet worden, wordt door de schr. met „individueel" beantwoord. De belangrijkste getuigen voor de collectieve opvatting zijn de contekst en Jes. 49:3. De schr. ziet echter dusdanige verschilpunten tussen de Ebed van de contekst en die van de liederen, dat hij ze als zodanig streng van elkaar scheidt. In de contekst lijdt de Ebed om eigen zonden, de Ebed van de liederen lijdt onschuldig voor de zonden van anderen. Hij geeft echter zelf toe, dat over de Ebed van de contekst ook op zeer verschillende manieren gesproken wordt. Dit kan o.i. ook niet anders, omdat de profetie geen tijdloze theorieën geeft, maar uitgaat van concrete situaties. Aan de verschillende Ebed JHVH-liederen liggen ook geheel verschillende omstandigheden ten grondslag. Terwijl in het eerste lied gesproken wordt van de roeping, de taak en de werkwijze van de Knecht, wordt in de tweede zang de moedeloze bemoedigd, in de derde de moed van de gesmade getekend en in de vierde het lijden van de onschuldige en het plaatsvervangend karakter daarvan beschreven, alsmede zijn verheerlijking. Materieel kan hier een vergelijking gemaakt worden met de zgn. onschuldspsalmen. Deze psalmen veronderstellen niet een lijder, die in absolute zin zondeloos is, maar die een bepaald lijden onschuldig en onverdiend ondergaat. Wie zo onschuldig lijdt, kan een rechtvaardige genoemd worden. Zulke rechtvaardigen treffen wij aan in Dan. 4 en 6. Noach heet rechtvaardig, zelfs het volk van Abimelech heet, omdat het aan bepaalde situatie onschuldig is, rechtvaardig (Gen. 20:4). Zo kan ik mij in de ballingschap omstandigheden indenken, waarin onschuldig en om Gods wil geleden werd. Dit behoeft niet in tegenspraak te zijn met het feit, dat Juda om zijn zonden in ballingschap gevoerd is. Over de Knecht, zoals wij hem in Jes. 53 ontmoeten, is een lijden gebracht, waaraan hij onschuldig is. Hij lijdt als een rechtvaardige in wiens mond geen bedrog geweest is. Absolute zondeloosheid is niet in het geding. De schr. heeft echter Jes.

53 zodanig in het licht der vervulling in Jezus Christus gezien, dat hij de verschillen tussen de Ebed van de contekst en die van de liederen absoluut stelde. Mede daardoor kon de collectieve opvatting hem niet voldoen en moest hij de liederen ook te los maken van de contekst.

De tweede getuige voor de collectieve opvatting is Jes. 49:3: Gij zijt mijn knecht, Israël. De schr. verklaart, zoals trouwens velen doen, Israël als een inlassing, hoewel volgens hem de handschriftenoverlevering het behoud van de eigennaam eist. Israël moet dus een zeer vroege glosse zijn. Zo moet ook de tweede getuige voor een collectieve tendens in de Ebed JHVH-liederen het veld ruimen. De schr., die vasthoud aan het uitsluitend individuele karakter van de Ebed komt tot een zeer ingewikkelde psychologische constructie bij de identificatie van de Ebed. In de eerste en tweede zang is de Ebed de profeet zelf wegens het ,,ik''. Maar in de eerste zang is de Ebed ook de koning der toekomst en kan hij samenvallen met de ideale Davidszoon (blz. 316–320). De tweede zang heeft sombere trekken. Deze vinden hun oorsprong in het vruchteloos zwoegen en een bepaalde tegenwerking, die de profeet ondervond (blz. 321). ,,Hij heeft in deze zang zijn persoonlijk lijden op het toekomstbeeld van de ideale koning geprojecteerd. Ook de Ebed zal eenmaal op dezelfde wijze tegenwerking en verachting ondervinden. Daarom heeft de schrijver wellicht gemeend dat hij de ervaringen van zijn toekomstige held persoonlijk doorleefde en reeds op de een of andere wijze anticipeerde'' (blz. 322). In de derde zang zou het persoonlijk element zo sterk meespreken, dat het geheel in het verleden schijnt te liggen, maar evenals in de tweede zang zou de profeet hier de toekomst beschrijven aan de hand van persoonlijke belevenissen. (blz. 322). In de vierde zang gaat het om een koninklijke figuur, die zijn verheerlijking door lijden verdienen moet. Hier echter legt de schr. geen verband meer met de persoonlijke ervaringen van de profeet. Hier laat hij de identiteit van Ebed en profeet los. ,,De verklaring, die wij gevonden hebben voor het morele lijden uit de tweede en derde zang kan hier niet volstaan'' (blz. 324). Indien dat zo is, mogen we wel betwijfelen, of de schr. met de gegeven verklaring op de goede weg was. Voor de vierde zang neemt hij echter ook een historische verklaring aan, maar van geheel andere aard. In de eerste plaats neemt hij voor de koninklijke elementen van deze zang invloed aan van het in de ballingschap ontluisterde Davidische koningshuis. Maar dit kan het beeld van de Ebed uit Jes. 53 niet tot in finesses verklaren. Er moet meer zijn. Dit meerdere wordt gevonden in de bekende ceremonie, waaraan de Babylonische koning zich op het Nieuwjaarsfeest moest onderwerpen (blz. 324–326). De profeet zou hier ,,het lijden van Israëls eigen koning gecombineerd hebben met het optreden van de Babylonische koning, en overgedragen op de koning van de toekomst'' (blz. 325).

Alles overziende komt het mij voor, dat de schr. het beeld van de Ebed uit te heterogene elementen heeft willen opbouwen en er geen echte synthese (zie titel van Deel III) bereikt is.

In een ,,Besluit'', dat de vraag stelt, ,,of wij in het licht van onze conclusies Jesus nog de vervulling van deze profetie kunnen noemen'' komt de schrijver tot de slotsom, dat onder alle messiaanse en christologische

voorspellingen de Ebed JHVH-profetie zo dicht de evangeliën benadert, dat zij de bekroning van de profetieën kan worden genoemd. Zonder met de schr. hierin van mening te verschillen geloven wij toch, dat hij de theologische inhoud van het begrip vervulling te weinig gepeild heeft.

Deze studie geeft ons een belangrijk historisch gedeelte, een verdienstelijk op de verschillende vragen ingaand exegetisch gedeelte, de eindconclusies zijn echter o.i. niet sterk. Dit neemt niet weg, dat de schr. een belangrijke bijdrage heeft toegevoegd aan het zo moeilijke onderzoek van het Ebed JHVH-probleem. J. SCHONEVELD

NIEUWE TESTAMENT

F. W. GROSHEIDE. *De eerste brief aan de kerk te Korinthe,* 2e druk 1957, geb. f 19,25.

Dit deel van de bekende serie van grote Gereformeerde commentaren op de boeken van het Nieuwe Testament is ook in zijn herziene uitgave een belangrijke, grondige toelichting op 1 Kor. gebleven. Grosheide gaat steeds zakelijk, precies in op de vragen, die de tekst stelt. Er worden geen onnodige omwegen gemaakt; helder worden de problemen besproken, aan andere opvattingen wordt, zij het soms zeer kort, recht gedaan; duidelijk wordt gezegd, waarom zij worden afgewezen.

Bij de herziening heeft de schr. ook nieuwere literatuur verwerkt. Dan is het natuurlijk altijd moeilijk te beslissen, welke werken men moet noemen en welke niet, op welke probleemstellingen moet worden ingegaan, op welke niet. Waarom bijv. noemt de schr. bij de bespreking van κοινωνία wel de diss. van Groenewald, niet het werk van Heinrich Seesemann over het begrip, van 1933, waarom bij 1 Kor. 15 niet het boekje van Greydanus over „*De opwekking van Christus*", waarom bij de bespreking van het spreken van de vrouw in de gemeente wel een werk van Hommes, niet de diss. van Huls over „*De dienst der vrouw in de kerk*" van 1951, die toch op de exegese van 1 Kor. 11:2–16 en 1 Kor. 14:34 v. uitvoerig ingaat, en bij de bespreking van de vraag, of in 1 Kor. 11:5 sprake is van een bidden en profeteren van de vrouw in het midden der gemeente, ook de verklaring van Grosheide van deze tekst vermeldt, nl. dat hier aan een publiek optreden der vrouw zonder nadere omschrijving gedacht zou moeten worden. Huls voegt er in een noot bij, dat Grosheide eigenlijk toegeeft, dat dit een verlegenheidsargument is om een conflict met 1 Kor. 14 te vermijden (Huls, Diss., blz. 30, noot 1). Grosheide heeft deze verklaring in de tweede druk gehandhaafd en meent, „dat Paulus in 1 Kor. 11 denkt aan een bidden en profeteren van de vrouwen, dat wel in het openbaar, maar daarom nog niet uitsluitend in de samenkomsten der gemeente geschiedde" (blz. 291, verg. blz. 379, noot 74). En ook nu laat de schr. onmiddellijk volgen: „Deze uitlegging heeft voor, dat ze niet in strijd brengt met het zo absoluut klinkende 14:34...". Men kan echter ook zeggen, dat in 1 Kor. 11 niets er op wijst, dat er niet sprake zou zijn van een gemeentesamenkomst en zich mee op grond daarvan gaan afvragen, of 1 Kor. 14:34 wel zo absoluut bedoeld is.

Als van de Hollandse radicalen Van Manen, Loman, Pierson en Naber genoemd worden, had het voor de hand gelegen, dat ook Van den Bergh van Eysinga genoemd werd.

Al zijn er dus m.i. hier en daar bezwaren, wie 1 Kor. grondig wil bestuderen, vindt hier een goede leidraad. J. N. SEVENSTER

Concordantie op den Bijbel in de nieuwe vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, samengesteld onder toezicht van Prof. Dr. W. H. Gispen en Prof. Dr. H. N. Ridderbos, J. H. Kok, Kampen, dl I, het Nieuwe Testament, 366 blz. (De delen van het O.T. zullen later verschijnen en afzonderlijk verkrijgbaar zijn.)

In 1954 begon dit deel van deze nieuwe concordantie te verschijnen; drie jaar later ligt het geheel afgesloten voor ons. De uitgever zorgde, zoals te verwachten was, voor een keurig boek: de trefwoorden zijn duidelijk aangegeven; de tekstaanduiding springt terstond in het oog en het zinsverband, waarin een woord voorkomt, wordt beknopt maar goed aangegeven. De Griekse woorden zijn niet opgenomen; voor deze wordt een later te verschijnen ,,Handwijzer'' toegezegd, waaruit terstond de verhouding tot de Ned. Vert. blijken zal.

Over de grote betekenis van een concordantie behoeft in een theologisch tijdschrift wel niet uitgeweid te worden. Is niet het eerste, wat een predikant in zijn kast moet hebben, een stel goede woordenboeken en concordanties? En bij die laatste ook een Nederlandse, al preekt men gelukkig waarschijnlijk niet meer volgens de concordantie-methode. Maar bezit men deze nuttige instrumenten ook?

De bewerker, de heer W. van der Kamp, en zijn helpers hebben een goed werk gedaan door het monnikenwerk, dat hier noodzakelijk was, op zich te nemen. Voorzover ik heb kunnen nagaan, hebben zij die arbeid zeer secuur verricht.

Toch is bij mij een – wellicht al te benauwde en overbodige – vraag opgekomen: is men niet te vlug aan deze arbeid begonnen? Het is immers een bekend feit, dat de vertaling van het N.B.G. nog steeds bijgewerkt wordt; die revisie betreft wel geen diepingrijpende veranderingen, maar juist in een werk als een concordantie kunnen deze kleine wijzigingen bij elkaar geteld veel veranderen. Moet er nu in de toekomst een supplement komen? Ware het toch niet beter geweest, wanneer men gewacht had tot deze vertaling een soort ,,textus receptus'' gekregen had? In dezelfde richting van terughoudendheid wijst de kwestie omtrent de spelling, buigingsuitgangen enz., al behoeft dit niet zo ingrijpend te zijn.

In de ,,Aanwijzingen voor den gebruiker'' wordt meegedeeld, dat de namen God, Jezus en Christus niet in het naamregister opgenomen zijn. Het is te begrijpen, dat men hiertoe besloten heeft op praktische gronden (ruimtebesparing). Maar is dit juist? (ook met ,,Here'' is dit het geval; Heer is wel opgenomen)? Ik meen van niet, juist omdat de naam Gods in de H. Schrift zulk een ,,geladen'' betekenis heeft; omdat men bij

„Christus" de wisseling tussen ambtsaanduiding en eigennaam moet onderscheiden; omdat de verbinding van Jezus en Christus, of het voorkomen van een van beide van betekenis kan zijn. W. C. van Unnik

KERKGESCHIEDENIS

G. J. van de Poll, *Martin Bucer's liturgical ideas, The Strasburg reformer and his connection with the liturgies of the sixteenth Century.* Van Gorcum & Comp. N.V., Assen MCMLIV, 179 p.

De Schrijver geeft ons een brede schets van het gehele theologische denken van Bucer, als achtergrond van diens liturgische gedachten. Deze theologische achtergrond is uit de aard der zaak nodig, om de liturgische opvattingen te kunnen verstaan. Ik noem enkele dingen, zowel op het ene als op het andere gebied, hier en daar gegrepen, zonder hiermee Bucers ontwikkelingsgang volledig weer te geven. Schrijver wijst op: B.'s pneumatische kerkgedachte, zijn opvattingen van de „disciplina", die ten slotte uitlopen op de z.g. „Gemeinschaften" in de Kerk, zijn nu eens klimmende, dan weer dalende waardering van het ambt; zijn gedachte, dat de kinderdoop niet is een goddelijke daad, maar een vooruitgrijpen, door de kerk, naar de geestelijke wedergeboorte; zijn onderscheiding tussen het uitwendige en het inwendige woord; zijn opvatting over de werkelijke aanwezigheid van Christus in het avondmaal door de Geest; zijn onvermogen, om het oude conflict tussen woord en sacrament te overwinnen; het ontbreken van de band tussen confirmatie en avondmaal.

Meer op liturgisch of daaraan grenzend terrein, op dat der praktische theologie en der kerkorde, liggen de volgenden aangelegenheden: het zingen van liederen naast de psalmen, het stille gebed, de vredeskus; de confirmatie op kinderlijke leeftijd, de communie der zieken en van hen, die op reis zijn, de zaterdagavonddienst vóór de bediening van doop en avondmaal, de biecht vóór het avondmaal, het examen voor hen, die voor het eerst ten avondmaal gaan; de beperking van de kerkelijke begrafenis tot getrouwe parochianen (hier wordt m.i., ook voor onze tijd, een bezwaar tegen de begrafenisliturgie aangeraakt). Tijdens Bucers verblijf in Engeland wenst hij, in zijn geschrift „*Censura*", de aldaar bestaande reservatie van brood en wijn, ten behoeve van de ziekencommunie, te behouden; hij vervangt de woorden „consecratio" en „benedictio" door „fractio panis"; vrouwen- en lekendoop kan worden toegestaan; trouwenden moeten de communie ontvangen; er moet één ordinatieformule zijn, hetzij voor bisschop, priester of diaken; hij regelt de sociale taak van de diaken in verband met de zorg van de christelijke overheden voor de behoeftigen (van betekenis ook voor ons). Wij zien, dat het woord „liturgisch" door Schr. in ruime zin wordt bedoeld.

Hij laat ons Bucer verder ook zien in zijn betrekking tot anderen: Calvijn, Farel, Poullain. En hij schildert Bucers zich ver uitstrekkende invloed, niet alleen te Straatsburg, maar in Hessen, Keulen, Engeland en de Nederlanden, op liturgieën van verschillende oorsprong.

Ik meen, tot een enkele opmerking gerechtigd te zijn. In de eerste plaats: Schr. had wellicht meer kunnen doordringen in de *inhoud* van de onderscheiden liturgieën (zonder over te gaan tot de Praktische Theologie). Blijft het nu niet teveel bij opsommingen, bij een historisch overzicht en enkele citaten? Schr. noemt het „wondere gezangboek" van Bucer (in 1541 verschenen); waarom ook hieruit niet iets laten horen? (p. 29)

Anderzijds krijgt men de indruk, dat de liturgie door Schr. te zeer naar voren wordt geschoven. In een geschrift over de viering van het avondmaal („*Bedacht*", zie pp. 24, 25) brengt Bucer niet afzonderlijk dank aan God voor het gesproken woord (in onderscheid van Calvijn, p. 115); Schr. maakt hieruit de gevolgtrekking, dat de preek blijkbaar niet het enig centrale punt is. Hieraan zouden ook voor de verhouding preek - liturgie consequenties verbonden kunnen zijn, maar genoemde gevolgtrekking lijkt mij te snel gemaakt. Dezelfde neiging valt bij Schr. te bespeuren, als hij zegt: „In weerwil van de chaotische denkbeelden, die het Protestantisme van de zestiende eeuw bood, werd de eenheid gehandhaafd in de gemeenschappelijke liturgie" (p. 171).

Ik moet ook wijzen op drukfouten. Een fout, die over enkele regels loopt, vindt men op pp. 169 (onderaan) en 170 (bovenaan). En de lezer ontmoet er meer.

Ik kan mij geheel verenigen met de volgende conclusies van de auteur: Bucer was niet een man van precieze formules en had daarom niet de grootste invloed, maar zijn betekenis mag niet worden onderschat. Hij behoort het gehele Protestantisme toe. En de twintigste eeuw, met haar oecumenische ontwikkeling, haar dogmatische herleving en liturgische bezinning, heeft de taak, Bucers ideeën te bestuderen (pp. 171, 172).

J. H. WESSEL

ERNESTO BUONAIUTI, *Geschichte des Christentums, I, Altertum, II, Mittelalter*, Francke Verlag, Bern 1948, 1957. 398, 389 S., D.M. 50.–.

In 1946 stierf de grote Italiaanse rooms-katholieke modernist Buonaiuti. Ofschoon hij door zijn kerk was geëxcommuniceerd en veel miskenning en bittere teleurstelling van haar had ondervonden, is hij toch nooit tot het protestantisme overgegaan[1]). Zijn hoofdwerk, „*Storia del Christianesimo*" is thans in Duitse vertaling verschenen. Buonaiuti's opvattingen der christelijke religie als ook zijn conceptie der geschiedenis treden er duidelijk in aan het licht. Hij begint zijn kerkgeschiedenis met een uiteenzetting van de leer van Jezus, omdat Jezus' leven zich naar zijn mening aan het zuivere historische onderzoek onttrekt. Daarmee worden stilzwijgend de heilsfeiten gerelativeerd tegenover de grote christelijke „waarden" van hoop, gerechtigheid en liefde, welke hij vooral in het vroegste christendom gemanifesteerd ziet. Met Martin Werner beschouwt

[1]) Vgl. Valdo Vinay, *Ernesto Buonaiuti und die römisch-katholische Kirche*, in: N.T.T., XI (1956–'57), blz. 249–266.

hij de dogmenvorming en de daarmee gepaard gaande organisatie der kerk als een gevolg van de ont-eschatologisering van het christendom; zij zijn tegelijk een onvermijdelijke historische noodzakelijkheid en een nooit meer goed te maken nadeel. In aansluiting aan Newman vat hij de openbaring op als een ontwikkelingsproces, maar hij wil de traditie – in tegenstelling tot de officiële rooms-katholieke leer – uitbreiden buiten de grenzen der vastgestelde dogmata als een langzaam rijpen van de christelijke geest in de ziel der mensheid. Een zeker syncretisme is hem daarbij niet vreemd. Dit is dan zijn modernisme, dat hem tegelijk in staat stelt de geschiedenis en de tradities der kerk te waarderen als stadia in de ontwikkeling der openbaring en er tevens tot op zekere hoogte kritisch tegenover te staan. Daaruit is te verklaren dat het dikwijls moeilijk is vast te stellen, hoe Buonaiuti nu feitelijk denkt over bepaalde theologieën. Zijn waarderingen behoren gelezen te worden in het verband van zijn visie op de geschiedenis. Bij voorkeur plaatst hij de historische feitelijkheden, die hij staaft met een ontzagwekkende kennis der bronnen, in het verband van grote historische concepties. De ontwikkelingen, welke hij signaleert, zijn uiteraard dikwijls voor tegenspraak vatbaar wanneer men zijn opvatting der christelijke waarden niet deelt. Met grote historisch-kritische scherpzinnigheid komt hij soms tot gewaagde hypothesen (b.v. omtrent Hegesippus als de oorspronkelijke ontwerper van het primaat van Petrus), waarvan men zich afvraagt of de bronnen er voldoende steun voor bieden, doch die niettemin aantrekkelijk zijn en nadere toetsing waard. Het is begrijpelijk, dat Buonaiuti's sympathieën meer uitgaan naar irregulaire figuren in de kerkgeschiedenis als Joachim van Fiore en Franciscus van Assisi dan naar de erkende vertegenwoordigers der kerkleer, omdat hij in de eersten de vernieuwers ziet der oerchristelijke religieuze geestdrift[1]). Het boek is met meesterhand geschreven en boeit door zijn grootse visies op de geschiedenis der christelijke instellingen en ideeën. W. F. Dankbaar

DOGMATIEK

Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 3e durchgesehene und ergänzte Aufl., Gütersloh 1952.

Het hoofdwerk van Paul Althaus verscheen eerst láát; ± 1½ jaar na het einde van de oorlog verscheen het in twee statige delen; natuurlijk met bijzondere ,,Lizenz" van de bezettende macht, minder natuurlijk: krachtens geldmiddelen van de oecumene. Het was in 1947 en '48 wijd en zijd het enige werk van betekenis dat op dogmatisch gebied van de pers kwam. Onbegrijpelijk was de voorkeur van de maecenas ('t zij persoon of groep) op de achtergrond niet. Althaus vertegenwoordigt een traditie, waarbij aan te knopen de mogelijkheid bood het schip der Duitse kerk fluks aan wal te trekken, uit de ,,Strudel" van verwarring en

[1]) Vgl. Valdo Vinay, *Die ,,Ecclesia spiritualis" bei Ernesto Buonaiuti*, in N.T.T., XII (1957–'58), blz. 38–58.

verwijten der broeders die wel en die *niet* de „bekennende Kirche" hadden voorgestaan, uit het vacuum in sommige gebieden ontstaan op de plaats waar vroeger een duchtig zelfbewustzijn leefde, uit de wisselstroom der invloeden uit andere kerken, die met verbazing of medelijden de horigheid van vele kerkelijke academici hadden waargenomen. Kortom naar meer dan één zijde betekende de verschijning van „*Die christliche Wahrheit*" ook een soort eerherstel. Bij de derde druk van 1952 (die ons tijdschrift eerst in de herfst van 1955 bereikte) zijn de veranderingen, voorzover ik zien kan, niet ingrijpend en de aanvullingen betreffen slechts enkele punten. Bij de eerste druk werd geklaagd over de langdurige afgeslotenheid van Duitsland, die meebracht dat „die neueste ausländische Literatur zur Dogmatik nicht beachtet und verwertet werden konnte" – maar illegaal was zelfs *K. D. II, 2* van Karl Barth in die tijd te vinden, en *K. D. III, 1* kwam Kerstmis 1945 over de grens. Overigens, waar het pas geeft, polemiseert Althaus met de verre, niet echt-Duitse theoloog op een wonderlijke wijze, zo is b.v. in deze derde druk (ditmaal in één, kolossaal-dikke band) op p. 57 te lezen: „Die Enge seiner Offenbarungslehre, ihr Christomonismus hat zur Voraussetzung die totale theologische Säkularisierung alles menschlichen Lebens, aller Religion, aller geschichtlichen Ordnungen und Normen. Nirgends ist da von Bekundung Gottes die Rede, nirgends von echter Begegnung mit dem Unbedingten" enz. enz. bladzijden lang; en dat alles ter verdediging van de idee ener „Uroffenbarung" en zonder dat de ruïneuze werking van één en ander een nieuwe reserve opgeroepen heeft.

Zulke hoogst-bedenkelijke lievelingsideeën en het hardnekkige vasthouden daaraan mag ons niet verhinderen Althaus' hoofdwerk in vele opzichten hoog te waarderen en er uit te leren. De ondertitel luidt uitdrukkelijk „Lehrbuch der Dogmatik". De schrijver heeft zijn grote gaven van docent ten dienste gesteld van een grote zaak, die hij steeds als groot en beslissend heeft beseft. De expositie van de stof is voortreffelijk. De stijl tegelijk helder en warm. Althaus heeft een sterk apologetische inslag; hij wil graag van het christendom rekenschap geven op de Areopagus van de academie. Men kan zeggen, dat zijn afkeer van sommige orthodoxe theologoumena gezond is en op een bezonnen wijze wordt te kennen gegeven. Meer dan men wellicht denken zou (op grond van vroegere werken) gaat Althaus op de rooms-katholieke posities in; waar het pas geeft treedt hij in een dieppeilend gesprek met de wijsbegeerte o.a. van Nikolai Hartmann.

De bouw van het boek is o.i. zeer ongelukkig, omdat hij de schriftuurlijke grondstructuren haast permanent verwaarloost, – maar tegelijk is die bouw gegeven de these van de Oer-openbaring, zeer goed afgewogen en geschikt voor de doeleinden, die hij zich gesteld heeft. Noch het dogma noch de Schrift geven aan deze christelijke dogmatiek een eigen geleding. Het is dan ook een geloofsleer te noemen en ligt voor ons als rijpste en haast verwelkte uitloper van de eertijds-vigerende „modern-positive" theologie. Het geheel spreekt ook nu nog velen aan. Men kan zeggen, dat Althaus aan de lutherse belijdenis verbonden is op een (naar Hollandse terminologie) „ethische" wijze. Veel van het werk roept herinneringen

wakker aan Korff's „*Christologie*", al is A. uiteraard meer omvattend. Ook hij is op z'n best als hij over de Verschijning, de Persoon van Jezus spreekt. En al is hij méér dan onze „ethischen" op een wereldbeschouwing uit, het is en blijft of blijkt een gebroken wereldbeschouwing. Niet licht zal iemand zonder vrucht Althaus over een bepaald dogmatisch vraagstuk opslaan. Men zal echter overal moeten rekenen met een denkwijze, die tenslotte in de religieuse ervaring wortelt en die deze met „geloof" gelijkstelt: men zal overal ontmoeten (bij prijsgave van centrale punten der lutherse confessie) een luthers levensgevoel vol irrationeel respect voor het bestaande, gebonden aan de orde: *Wet* en Evangelie, geprikkeld door alles wat z.i. voorbarig universeel of oecumenisch wil zijn, geergerd aan het typisch-joodse in de westerse trant van denken. En daarom zal men in dit boek ook overal een verbitterd verzet vinden (meestal zonder dat een naam valt) tegen de dialectische theologie; niet zelden op een manier, waarvan ook de logische overgangen ons ontgaan, b.v. § 28 *Schöpfung*, begint aldus: „Die Gewiszheit um die Welt als Schöpfung gründet in der Begegnung Gottes mit *mir*. Wenn ich sie erfahre, dann weisz ich mich, die konkrete Wirklichkeit meiner Selbst und meiner Lebenslage, ganz von Gottes Willen gesetzt und getragen, als seine Gabe und Anspruch an mich",(ik ben echter een deel van de wereld en in haar geheel vervlochten, daarom is in mij en mijn toestand de wereld vertegenwoordigd, en zo wordt het mij duidelijk wat de schepping der wereld is) – Wir wissen um die Schöpfung *also* in *Glauben* (Hebr. 11:3), nämlich als wir Gott als unseren Herrn erkennen, (de these van de schepping is geen theorie, maar existentiële wetenschap), dan volgt: „In der heutigen Theologie geht weithin die Rede: wir können an Gott den Schöpfer nur glauben von dem Glauben an Jesus Christus her. Der Schöpfungsglaube soll also christologisch begründet sein. Diese These ist krampfhaft und unhaltbar – waarop n.b. volgt: „Jesus und das Neue Testament setzen den Schöpfungsglauben voraus. Er lebt schon im Judentum, auch im Parsismus." Dat ,christologisch" niet betekenen kan, krachtens een „ontmoeting" met „Jezus", dat het O.T. de Schepper alleen kent als predicaat van de Verlosser en Bevrijder, dat men bij miskenning van deze samenhangen geen tittel of jota van „Barth" kan plaatsen, komt nergens in het gezichtsveld. Geen wonder dat dan ook per consequentie in Althaus' dogmatiek de christologie niet als bezinning op de apocalypsis en de phanerosis van God-zelf in de tijd en in het vlees fungeren kan; geen wonder, dat overal het trinitarisch ritme ontbreekt en dat, fataal teken van een willekeurige opzet, na 5 brede onderdelen, een „*Abschlusz*" volgt vanaf p. 689 die handelt over... der „dreifaltige Gott"; nu ligt het echter niet zó, dat we hier ontkenningen zouden ontmoeten: integendeel, als men maar toegeeft, dat wij hier „ein Adyton umschreiten" dan wil de schrijver ook de ontologische triniteit belijden. Men vraagt zich àf, of deze belijdenis niet de vóóronderstelling is van elke dogmatiek, die christelijk heten mag; en óók, of Althaus zelf niet bij gelegenheid (en meer of min in àl het voorgaande) deze zelfde vóóronderstelling gemaakt en geleefd en gedacht heeft, zij het in vele dwalingen, *vanuit* dat geopenbaarde „Adyton", dit geheimenis der Open-

baring, waar men eigenlijk nooit toe ,,kómen'' kan, tenzij men er van uitgaat. A's betoog, weer tegen de *K.D.* in dezen (begin § 71), is puur formalistisch en totaal teleurstellend.

Dat Althaus, die het meest bekend is geworden door zijn eschatologie ,,*die letzten Dinge*'', berucht of beroemd door de onderscheiding van axiologische en teleologische uitspraken over het Einde, niet overal star blijft, blijkt wel uit de wijze waarop hij uit de kritiek op het genoemde werk geléérd heeft, hetgeen in zijn Dogmatiek uiting vindt in een nieuw accent op de teleologie en de ,,Weltvollendung''.

Wilde men Althaus' oude, goede dingen, die hij uit zijn schat voortbrengt recht waarderen, dan zou men deze moeten vergelijken met de heel andere, nieuwe dingen, die nu de theologie verlevendigen en verontrusten. Het is echter wel typisch, dat Hermann Dien in het meesterlijke 2e deel van zijn ,,*Theologie als Kirchliche Wissenschaft*'' (waar tussen ,,historisme'' en ,,existentialisme'' de weg der levende dogmatiek wordt uitgestippeld) om de posities alzijdig aan te geven van Althaus reeds geen herinnering meer schijnt te hebben, tenzij een zeer vage, althans de ,,goede dingen'' van toen niet meer nodig heeft. Het is typisch voor het snel-verouderen van ook grootse, doorwrochte werken, het hoort tot de tragische gevolgen van onze overladen tijd; toch blijft het, ondanks de boven gemelde bezwaren, naar mijn inzicht een miskenning. Ook Althaus heeft ons nog veel te zeggen, al staat hij nu dwars op de weg van ons denken en belijden. K. H. Miskotte

PRAKTISCHE THEOLOGIE

S. T. de Roos, *Postille uit het Oude Testament.* G. F. Callenbach, Nijkerk, z.j.

Deze bundel korte beschouwingen meestal over twee teksten, één uit het O.T. en één uit het N.T., heeft te weinig de aandacht getrokken. Er is al dadelijk tweeërlei verheugends aan te beleven. Eerst dat de prediking uit het O.T. opnieuw in het middelpunt van de aandacht staat en dat er een behoefte moet zijn bij dit werk leiding te ontvangen. Het tweede is wel dit, dat er in de pastorie hier en daar toch nog gestudeerd wordt: de auteur is niet alleen musicoloog en musicus, hij heeft niet alleen indringende belangstelling voor de zedelijke vraagstukken, die deze tijd ons voorlegt – hij blijft ook met de bijbel bezig; het blijkt op verschillende plaatsen, dat de schrijver veel gelezen en zich toegeëigend heeft. Ook aan het werk in kwestie, deze Postille, is allerlei, dat ons kan helpen, ons op ideeën brengt, ons aanspoort over schijnbaar bekende themata nog eens dieper na te denken. Ds. De Roos is zeer goed in de Schriften thuis, hij heeft nog een stevig stuk ,,bijbelvastheid'' in de oude zin uit de polyvalente veelheid ook van zijn opleiding en vorming gered. Hij verrast telkens met parallelle plaatsen, waarop de lezer niet zo gauw zou komen. Hij beoefent ook in z'n handwerk de psychologie en geeft daarbij staaltjes van ontraadseling door een radende blik. Het is goed, dat we dit boek hebben ontvangen. Toch heb ik er vele bezwaren tegen en detail: het zou

niet fair zijn en ook vrij nutteloos, die te gaan opsommen. Maar mijn hoofdbezwaar is dat de auteur de éénheid der testamenten wil suggereren met telkens twee teksten, die naar de woordkeus op elkaar lijken of die over hetzelfde onderwerp handelen, of die over dezelfde zaak verschillende, elkaar aanvullende oordelen vellen. Maar zo spreekt het Oude Testament juist *niet voor zichzelf*; zo komen de *structuren* van de israëlitisch denken niet aan de dag; zo wordt een overeenkomst in stemming of gezindheid, in verlangen of teleurstelling, in vertrouwen of vertwijfeling, aangezien als op-zichzèlf een teken van de éénheid der Schriften. Naar mijn inzicht beginnen we dan aan de verkeerde kant. De éénheid, die wij zoeken te onderkennen, omdat die door de kanon verondersteld wordt, ligt *achter* de woorden, boven de stemming, jenseits van wat als ervaring werd weergegeven. Die éénheid wordt eerder dichterbij gebracht door *eenzijdige* accenten; men kan nu juist niet vanuit een synthese der gegevens (die de éénheid juist verdonkert) de echte (ook existentiale en psychologische) overeenstemming levend maken. De weg loopt theologisch niet van een gegeven overeenkomst naar een te suggereren éénheid, maar van een aangeboden ëënheid (nl. in de presente werking van de Boodschap) naar een meer of min duidelijke overeenstemming tussen de taal- en gevoelswerelden. Tenslotte kan ik niet laten te denken, dat de schrijver bij al z'n lectuur toch belangrijke, ja beslissende dingen over het hoofd heeft gezien: ook hier zou veel te noemen zijn; als duidelijk voorbeeld wijs ik op het misverstand aangaande de ,,almacht'' van El Shaddaj. Overigens bedenke de lezer wel dat hij geen preekschetsen voor zich heeft maar een leidraad bij de meditatie, die aan de voorbereiding van de preek voorafgaat of haar begeleidt. K. H. M.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIJTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

P. van Schilfgaarde, *Over de wijsgeerige verwondering*. Van Gorcum & Co. N.V., Assen 1957, 120 blz., ing. f 4,90.

Stanislas Giet, *L'Apocalypse et l'Histoire*. Presses Universitaires de France, Paris 1957, 260 blz., ing. Fr. 1200.

A. Bikker e.a., *Ware Christelijke Belijdenis der Nederlandse Kerken*. J. H. Kck N.V., Kampen 1957, 214 blz., geb. f 8,90.

H. Kraemer, *Communicatie. Een tijdvraag*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957, 145 blz., geb. f 6,75.

J. G. Jacobs, *Kroniek van het vrijzinnig protestantisme*. Van Loghum-Slaterus, Arnhem 1957, 132 blz., ing. f 5,90, voor leden van de N.P.B. f 4,90.

A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Van Gorcum & Co. N.V., Assen 1957, 276 blz., ing. f 17,50, geb. f 19,50.

Herman Meyer en C. Schoonbrood, *De vrijheid van de philosophie en de encycliek Humani Generis*. Van Gorcum & Co. N.V., Assen 1957, 52 blz., ing. f 3,90.

G. Brillenburg Wurth, *Mensbeschouwing en maatschappelijk werk*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 93 blz., geb. f 3,75.

B. N. Wambacq, *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias*. J. J. Romen & Zn., Roermond 1957, 394 blz., geb. f 19,60, bij intek. f 17,60.

Weest nu Verblijd. (Extra nummer van Contact). Herv. Jeugdraad, Amsterdam 1957, 32 blz., ing. f 0,48.

Doel, wezen, taak van de Prot. Stichting tot bevordering van het bibliotheekwezen. z. j. 24 blz.

Arthur Rich, *Christliche Existenz in der industriellen Welt.* Zwingli Verlag, Zürich 1957, 184 blz., geb. S. Fr. 12,80.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.* Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1957, 260 blz., ing. D.M. 11,50.

Bertil Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot.* C. W. K. Gleerup, Uppsala 1957, 68 blz.

M. J. Rouët De Journel, *Enchiridion Patristicum,* Herder, Barcinone 1958, 801 blz., geb. D.M. 22,–.

Luchesius Smits, *Saint Augustin dans l'Oeuvre de Jean Calvin. I Etude de critique litteraire.* Van Gorcum & Co. N.V., Assen 1957, 336 blz., ing. f 15,50, geb. f 17,50.

Johannes Feiner e.a., *Fragen der Theologie Heute.* Benzinger Verlag, Einsiedeln 1957, 586 blz., geb. Fr. 25,85.

R. R. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen.* (2 dln). Het Spectrum, Utrecht 1957, 797 blz.

F. J. Pop, *Belijdeniscatechisatie,* 5e druk. W. ten Have N.V., Amsterdam 1957, 47 blz., ing. f 1,25.

W. den Boer, *Tussen Kade en Schip, 12 studiën over geschiedenis en wereldbeschouwing.* D. A. Daamen's Uitgeversmaatschappij, 's-Gravenhage 1957, 306 blz., geb. f 12,50.

Walter Nigg, *Grote Heiligen,* 2e druk. Ploegsma, Amsterdam 1957, 359 blz., geb. f 7,90.

A. Drubbel, *Wijsheid.* De Boeken van het Oude Testament deel VIII boek IV. J. J. Romen & Zn., Roermond 1957, 97 blz., geb. f 4,25, bij intek. f 3,75.

K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.* Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1957, 190 blz., ing. D.M. 12,50, geb. D.M. 14,50.

Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in Theologiegeschichtlicher Sicht.* Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 3. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 228 blz., geb. D.M. 24,–.

Reinhold Niebuhr, *Wezen en Bestemming van de Mens, Dl. II. De Bestemming van de Mens.* W. ten Have N.V., Amsterdam 1957, 298 blz., geb. f 12,50.

K. Dronkert, *Het Huwelijk in het Oude Testament.* A. W. Sythoff's Uitgeversmaatschappij N.V., Leiden 1957, 112 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,90.

Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 348 blz., D.M. 26,–.

Steven Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge,* Bd. I, *Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jeruzalem.* C. H. Beck, München 1957, 416 blz., ing. D.M. 20,–, geb. D.M. 24,–.

Verslagboek Theologische Week over de Kerk, Nijmegen 1957. Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen 1957, 155 blz., ing. f 6,90.

J. F. Bakker, *Kerugma en Prediking.* Rede. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 36 blz., f 1,50.

Funk-Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter,* 2e Aufl. Bd. I. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 163 blz., ing. D.M. 7,20.

A. M. Hugo, *Calvijn en Seneca. Een inleidende studie van Calvijns Commentaar op Seneca, De Clementia, anno 1532.* J. B. Wolters, Groningen 1957, 243 blz., ing. f 11,90.

De Dankpsalmen. Vertaald door A. S. van der Woude. Handschriften van de Dode Zee, dl I. Proost en Brandt N.V., Amsterdam 1957, 100 blz., geb. f 4,90.

Roland de Pury, *Job, de mens in opstand.* W. ten Have N.V., Amsterdam 1957, 64 blz., ing. f 2,50.

Helmut Thielicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz,* Dritte, wesentlich erweiterte Auflage. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957, 172 blz., ing. D.M. 9,80.

W. F. Albright, *Die Bibel im Licht des Altertumsforschung*. Calwer Verlag, Stuttgart 1957, 145 blz., ing. D.M. 6,80, geb. D.M. 8,80.

Hellmuth Frey, *Das Buch des Werbens Gottes um seine Kirche. Der Prophet Hosea*. Die Botschaft des A.T. 23II. Calwer Verlag, Stuttgart 1957, 318 blz., geb. D.M. 13,80.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Literaturzeitung, Oktober 1957. H. Vogel, Die Stellung der Theologie im Raume der Universität; Th. Süss, Non a summo, sed ab imo; R. Siebeck, Die Medizin auf der Suche nach dem Menschen; R. Frick, Diakonie heute. – November 1957. O. Eissfeldt, Psalm 76; J. Hempel, ,,Ich bin der Herr, dein Arzt'', Ex. 15:26; J. Leipoldt, Das ,,Evangelium der Wahrheit''; P. Winter, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palestina neugefundenen hebräischen Handschriften 41. Das Neue Testament und die Rollen vom Toten Meer. – December 1957. Nikolaj v. Krutici, Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft im letzten Jahrhundert; O. Kietzig, Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus; J. B. Jeschke, Die Applikation in der Predigt.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, nr. 7 – 1957. Y. Feenstra, Geboren uit de Maagd (III); G. M. den Hartogh, Het optreden tegen Vijgeboom en zijn geestverwanten; W. Tom, De bede van Christus in Gethsemané.

Veritatem in Caritate, 1957–1958 I–II. Le Chrétien et l'Angoisse des Temps Modernes; E. Hoyois, Situation Religieuse de la Belgique depuis 1815; J. Schoneveld, De Leraar van Qumran en de Messias Jezus; J. Bouman, Om een nieuwe Interpretatie van de Godsdiensten.

Revue Biblique, Juillet 1957. R. Tournay, L'ordre primitif des chapitres XXIV–XXVIII du Livre de Job; A. M. Denis, L'investiture de la fonction apostolique par ,,Apocalypse''. Étude thématique de Gal. 1, 16; M. E. Boismard, Le Papyrus Bodmer II.

Kerygma und Dogma, Oktober 1957. Edmund Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem; Rudolf Schneider, Was hat uns Augustins ,,theologia medicinalis'' heute zu sagen? Berndt Gustafsson, Kierkegaard und das Abendmahl.

Nouvelle Revue Théologique, Novembre 1957. P. A. Liégé, Le combat moderne du croyant; J. Meyendorff, Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle; H. Rondet, Éléments pour une théologie de la femme; E. Bergh, La formation sacerdotale dans les États de perfection; J. Christiaens, Les Semaines des Missiologie de Louvain. – Décembre 1957. A. Hayen, La théologie aux XIIe, XIIIe et XXe siècles; L. Renwart, Ordinations anglicanes et intention du ministre; A. Laurent et J. Delépierre, Chrétien sur les routes.

Scottish Journal of Theology, December 1957. B. A. Gerrish, Biblical Authority and the Continental Reformation; Allan D. Galloway, Religious Symbols and Demythologising; Norman Sykes, Fr. Edward Symonds and J. L. M. Haire, The Report on Relations Between Anglican and Prestyterian Churches; Gösta Hök, Holy Spirit and Tradition; W. M. F. Scott, Priesthood in the New Testament.

Studia Catholica, jrg. nr. 3–4, dec. 1957. Speciaal nummer: Theologische Week over de Kerk, Nijmegen 1957.

W. K. Grossouw, Theologische Week 1957; G. Kreling, De Kerk als Mysterie; H. Schlier, Reich Gottes und Kirche; A. F. Wyers, Het Nieuwtestamentische Kerkbegrip; Ambrosius Verheul, De Kerk als Cultusgemeenschap; J. v. d. Ploeg, Een voorstadium van het Christendom aan de Dode Zee?; L. J. Rogier, De Romeinse Kwestie; H. Schillebeeckx, Het Apostolisch Ambt van de Kerkelijke Hiërarchie; Bernard Delfgaauw, De leek in de Kerk; Robert Spaemann, Das Zeichen, dem widersprochen wird.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct.–Dec. 1957. R. Aubert, Le Collège américain de

Louvain (1857-1957); J. Coppens, L'Évangile lucanien de l'enfance. A propos de l'ouvrage de René Laurentin; A. Janssen, Pour l'histoire de la théologie morale.

Journal of Biblical Literature, September 1957. William Baird, What is the Kerygma? A Study of 1 Cor. 15:3–8 and Gal. 1:11–17; George Eldon Ladd, Why not prophetic – apocalyptic? J. Arthur Baird, A pragmatic approach to parable exegesis: Some new evidence on Mark. 4:11, 33–34; Jacob J. Enz, The Book of Exodus as a literary type for the Gospel of John; Anne E. Draffkorn, Ilāni/Elohim; Samuel Iwry, Massēbāh en Bāmāh in 1Q Isaiah[a] 6:13; Harold H. Oliver, A textual transposition in Codex C; J. Harold Greenlee, A corrected collation of Codex Zacynthius (Cod. Ξ).

Idem. Supplement. Members of the Society as of June 30, 1957.

Archiv für Reformationsgeschichte, Jrg. 48. Heft 2. Albert Hyma, Erasmus and the Sacrament of Matrimony; Clyde L. Manschreck, The Role of Melanchton in the Adiaphora Controversy; G. L. Pinette, Die Spanier und Spanien im Urteil des deutschen Volkes zur Zeit der Reformation; Jean de Pablo, Contribution à l' étude de l' histoire des institutions militaires huguenotes. II. L' armée huguenote entre 1562 et 1573; Robert Stupperich, Melanchtoniana inedita; Wilhelm A. Schulze, Die Lehre Bullingers vom Zins.

The Harvard Theological Review, July 1957. John Reesing, The Materiality of God in Milton's De Doctrina Christiana; John A. T. Robinson, The Baptism of John and the Qumran Community; Martin P. Nilsson, Die Griechengötter und die Gerechtigkeit; Stefan Weinstock, Victor and Invictus.

Antonianum, Julius-October 1957. P. Aegidius M. Caggiano, De mente Ioannis Duns Scoti circa rationem Incarnationis; P. Aquilinus Emmen, Ioannes de Romiroy sollicitator Causae Immaculatae Conceptionis in Concilio Basileensi; P. Seraphinus Gozzo, De Catholicorum Sententia circa Authenticitatem Is. 40–66 inde ab anno 1908; P. Agostino Amore, Il preteso „Lapsus" di Papa Marcellino.

Kerk en Eredienst, jrg. XII, 3/4, dec. 1957. o.m. J. Plooy, Kerstmis en kerstfeest. J. Groot, De hervormde kerkdienst. A. Faber, Het dienstboek in ontwerp. K. Dijk, De plaats van de liturgiek in de theologie. J. N. Bakhuizen van den Brink, Eenzaamheid en gemeenschap. Fr. de Jong, Bindinghe ende ontbindynghe der zonden. W. Barnard, Het woord in de kerkdienst. A. W. Lazonder, Kroniek van de Raad voor de eredienst. W. H. Beekenkamp, De nieuwe Bethlehemkapel te Delft. A. Faber, Tabernakel Gods. D. Schipper, Over het orgel en het orgelspel. J. W. Doeve, Dietrich Buxtehude.

The International Review of Missions, January 1958. Margaret Sinclair, A Survey of the year 1957; Fred Rea, The Need for a Unified Church in Southern Rhodesia; J. R. Shaw, The Distribution of Books in Northern Rhodesia.

Theologische Zeitschrift, November–Dezember 1957. Festgabe für Walter Baumgartner zum 70. Geburtstag; Rudolf Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? Viktor Maag, Jakob – Esau – Edom; Carl A. Keller, Von Stand und Aufgabe der Moseforschung; Hans Wildberger, Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums; Johann Jakob Stamm, Eine Bemerkung zum Anfang des achten Psalms; Edmond Jacob, Quelques remarques sur les faux prophètes; Paul Humbert, La rosée tombe en Israel. A propos d'Esaie 26, 19; Walther Zimmerli, „Leben" und „Tod" im Buche des Propheten Ezechiel; Walther Eichrodt, Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese; Albert E. Rüthy, „Sieben Augen auf einem Stein" Sach. 3, 9; Harold H. Rowley, Some Traces of the History of the Qumran Sect.

Theologie en Practijk, Winter 1957. A. S. v. d. Woude, De rollen van de Dode Zee en het Nieuwe Testament; J. van Rossum, Jizreël; M. de Jonge, Litteratuur over het Nieuwe Testament.

Musica Sacra, oktober 1957. John G. Mehl, Inleiding tot het psalmgezang (III); P. Boendermaker, Een Calvinistische stem over de Kerkmuziek; Jeanet A. P. Ris, De zevende werkweek voor Kerkmuziek; H. J. Kooiman, Harmonium-cultuur; – decem-

ber 1957. John G. Mehl, Inleiding tot het psalmgezang (IV); Willem Mudde, Een historische dag in Chicago; P. Boendermaker, Een dolende ridder.

Vigiliae Christianae, December 1957. G. Quispel, The Gospel of Thomas and the New Testament; Kurt Treu, Ein Fragment der Apostolischen Konstitutionen in Erewan. P. Nautin, Notes critiques sur Théophile d'Antioche ad Autolycum Lib. II; J. Wytzes, The Twofold Way; Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria.

Vox Theologica, november 1957. H. Fr. Th. Borgert, De Heilsboodschap; J. H. Bavinck, De prediking als theologisch probleem; P. Smits, Bijbel en prediking.

Wending, november 1957. A. de Froe, De atoombomproeven; Mikio Sumiya, Verstedelijking en industrialisering in Japan; Guillaume van der Graft, Zeven gedichten uit de bundel Het Oude Land.

December 1957. W. Banning, Opmerkingen over sociale gevolgen van automatisering; M. Kamphuis en C. F. Wieringa, ,,Valse impromptue" of ,,Wat is er veranderd?"; P. J. Bouman, Enige kanttekeningen bij Van den Berg's Metabletica; J. W. Schulte Nordholt, Gedichten; H. S. Visscher, De strijd om de werkelijkheid; S. J. de Vries, Vrij onder de open hemel; J. G. Bomhoff, Franse boeken.

Theologie en Practijk, Najaar 1957. L. J. van Holk, Veranderde normen van sexuele moraal; P. A. H. de Boer, Litteratuur over het Oude Testament.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Vol. XXVIII – Fasc. 2. Ernesto De Martino, La messe del dolore; Vittorio Lanternari, Culti profetici polinesiani; Ernesta Cerulli. Il fabbro africano, eroe culturale; Ugo Bianchi, Protogonos. Aspetti dell' idea di Dio nelle religioni esoteriche dell' antichità.

Irenikon, 3me trimestre 1957. D. H. Marot, Oecuménisme anglican et Inde du Sud; Th. Spassky, La Pâque de Noël. Etude sur l'avant-fête de Noël dans le rite byzantin.

BERICHT

PROGRAMMA VAN TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP
TE HAARLEM VOOR HET JAAR 1958

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerd Genootschap schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 januari 1960:

Welke betrekkingen hebben bestaan tussen de Nederlanden en de Züricher reformatie in de 16de eeuw?

Toelichting: De confessionele ontwikkeling in de Nederlanden gedurende de 16de eeuw is geëindigd met de overheersing van het Calvinisme (J. Lindeboom, De confessionele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden, 's-Gravenhage 1946, blz. 73 vlgg.; R. R. Post, Kerkelijke verhoudingen in de Nederlanden vóór de reformatie, Utrecht/Antwerpen 1954, blz. 533 vlgg.; L. E. Halkin, La Réforme en Belgique sous Charles-Quint, Bruxelles 1957, p. 95 suiv.). Niettemin schijnen er in de godsdienstige overtuiging van het Nederlandse volk, dat met de reformatie in haar verschillende nuanceringen is meegegaan, naast trekken van Bijbels-humanistische of nationaal-gereformeerde oorsprong, ook trekken van Zwingliaanse herkomst aanwijsbaar, zoals o.m. uit de Avondmaalsopvatting en de belangstelling voor Bullinger (zie o.a. A. J. van 't Hooft, De theologie van Heinrich Bullinger en haar betrekking tot de Nederlandsche reformatie, diss. Leiden, Amsterdam 1888) zou kunnen blijken. Het is gewenst, dat de gegevens, die op deze verhoudingen licht kunnen werpen, onderzocht worden.

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 januari 1959:

Gewenst wordt een beantwoording van de vraag welke de betekenis is van de „Entmythologisierung" voor het kerygma in het Nieuwe Testament".

Om voor beoordeling in aanmerking te kunnen komen, moeten de antwoorden op de uitgeschreven prijsvragen worden ingezonden vóór 1 januari 1960 resp. 1 januari 1959.

De prijs bestaat, indien naar het oordeel van Directeuren de omstandigheden dat gedogen, in een gouden erepenning, of, zo de bekroonde daaraan de voorkeur mocht geven, in een som gelds ten bedrage van vierhonderd gulden.

Het programma van het genootschap is op aanvrage bij Directeuren van Teylers Stichting (Damstraat 21, Haarlem) jaarlijks kosteloos verkrijgbaar.

HET „VOLK DES LANDS" IN JUDA*

DOOR

L. A. SNIJDERS

Zwolle

Verschillende nieuwtestamentische commentaren plegen bij Johannes 7:49 (ὁ ὀχλος οὑτος ὁ μη γινωσκων τον νομον ἐπαρατοι εἰσιν) te verwijzen naar de in Mišna en Talmud gebruikelijke term עַם הָאָרֶץ. De schare, die de wet niet kent is het volk, dat buiten de kring van Farizeeën en priesters staat, zich aan hun gezag onttrekt en naar de mening van deze groepen, al te gemakkelijk bezwijkt voor de gevaarlijke aantrekkingskracht van Jezus.

H. Danby, die een Engelse uitgave van de Mišna verzorgde[1]–, vat de gegevens over de עַם הָאָרֶץ in de verschillende rabbijnse traktaten samen door ,,het volk des lands'' te omschrijven als de Joden, die onwetend waren met betrekking tot de wet en faalden in het nakomen van de regels over de reinheid en de verplichting tot het afgeven van de tienden. Zij onderscheidden zich hierin van de wetsgetrouwen, de chaberim (de bondgenoten, kameraden).[2])

In de Mišna is de ʿam ha'arets dikwijls de aanduiding van een enkeling, die tot deze soort mensen behoort. Vandaar dat men ook frequent een meervoudsvorm aantreft: ʿammē ha'arets, de schare.[3]) In de waardering der getrouwen staan ze in dezelfde hoek als de Samaritanen (Demai 3:4). Het is onjuist om met Levy te spreken van ,,das niedrige Volk'', het plebs.[4]) Het gaat bij de ʿam ha'arets in de Mišna minder om een sociale als wel om een godsdienstige kwalificatie. Horajot 3:8 noemt een rangorde van bevolkingsgroepen: priester, leviet, Israëliet, halfbloed, Nathin (Gibeoniet?), proseliet en bevrijde slaaf. Deze rangorde geldt echter alleen als de houding tegenover de wet bij allen gelijk is. Maar, zo lezen wij op genoemde plaats, wanneer een bastaard onderwezen is in de wet en een hogepriester is een עַם הָאָרֶץ, een onwetende, dan is de eerste boven de

---

* Dit artikel is de weergave van een dies-college op 9 februari 1957 te Leiden gehouden.

1) Herbert Danby, *The Mishnah*, tr. from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes, London 1933.

2) Ib. appendix I sub 3, p. 793.

3) Cf. P. A. H. de Boer, '*De godsdienst van het Jodendom*', p. 500 (in: *Het oudste christendom en de antieke cultuur*, onder redactie van J. H. Wassink, W. C. van Unnik en Ch. de Beus, Haarlem 1951, deel I.)

4) Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, 1876 vv. s.v. עם.

laatste te stellen.[1]) Al betreft het hier een staaltje reine theorie, het is wel duidelijk dat men een hogepriester door zijn positie niet bij het achterbuurtenvolk mag onderbrengen en dientengevolge de 'am ha' arets in de Mišna, waartoe hij een moment veronderstellenderwijs wordt gerekend, niet voor een maatschappelijke klasse mag houden. Rabbi Akiba sprak tot zijn leerlingen nog wel eens van de tijd, dat hij een 'am ha'arets was.[2]) Het accent ligt bij dit begrip vooral op het in godsdienstig opzicht onwetend zijn d.w.z. er geen „kennis" van hebben en „er niet meer aan doen".[3])

De uitdrukking zelf, waarover het in dit artikel gaat, stamt uit het Oude Testament. De verbinding 'am ha'arets komt een kleine 50 maal voor, waarvan in het tweede boek der Koningen reeds 14 maal. Zoals in de latere Joodse litteratuur heeft het woord עַם הָאָרֶץ ook hier een specifieke betekenis. Misschien moet men hier en daar niet anders vertalen dan een voor de hand liggende combinatie van de twee frequent voorkomende woorden 'am en 'arets suggereren, nl. bevolking van het land (als equivalent van יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ bewoners van een landstreek) of misschien: de bevolking van het platteland, in onderscheiding van stad of hoofdstad. Deze algemene zin schijnt de uitdrukking in Jesaja 24:4, Job 12:24 (gelijk Würthwein opmerkt[4]) en ook in Exodus 5:5 en Numeri 14:9 te hebben. Wel kan aangetekend worden dat het woord in Exodus 5 in de mond van de Farao een denigrerende klank heeft en in Numeri 14:9 de waardering van Israël voor de Kanaänieten meespreekt. In Jes. 24:9 ligt het accent van „de schare die de wet niet kent". Men leze vers 5: „omdat zij de wetten hebben overtreden, de inzetting ontdoken, het eeuwig verbond verbroken". Bij Nehemia (10:29) lezen we van de 'ammē ha' aratsīm, een dubbele meervoudsvorm. Zij worden bij hun antieke (heidense) namen genoemd, in wat tale Kanaäns kan heten: „Kananieten, Ferezieten, Hethieten, Jebusieten, Ammonieten, Moabieten, Egyptenaren en Amorieten (Ezra 9:1). Het zijn de groepen bewoners die niet opgenomen zijn in de gemeente der ballingschap, de

---

[1]) Cf. Danby, *The Mishnah*, p. 466.

[2]) Cf. Pesachim 49b, L. Goldschmidt, *der Babylonische Talmud*, Berlin 1932.

[3]) In het hierboven genoemd Talmud-traktaat wordt gediscussieerd over de grenzen van de 'am ha'arets. R. Eliezer: „Wie 's morgens en 's avonds het Schma^c niet leest" (hoort er bij); R. Jozua: „Wie geen tefillin aanlegt"; Ben Asai: „Wie geen zizith aan zijn kleed draagt", R. Jonathan ben Joseph: „Wie kinderen heeft en deze niet in de Tora laat studeren" etc.

[4]) E. Würthwein, *Der 'Am ha'arez im alten Testament*, Stuttgart 1936, S. 52.

קְהַל הַגּוֹלָה, het volk dat een verbond heeft gesloten en zich van de „volken der landen heeft afgescheiden om de wet van God te onderhouden" (Neh. 10:28).

Een enkele maal dus dient ʿam ha'arets in een algemene zin opgevat te worden, zij het niet zonder een denigrerend, negatief accent. Verreweg de meeste keren heeft de uitdrukking ʿam ha'arets echter een specifieke, technische zin. We denken allereerst aan het gebruik van de term ʿam ha'arets bij Jeremia en Ezechiel. We treffen hier opsommingen aan van diverse groeperingen vooraanstaande leiders en verantwoordelijke mensen. Tot Jeremia wordt gezegd niet vreesachtig te zijn, als hij het oordeel profeteert. Hij zal een vijand zijn in dienst van Jhwh voor het gehele land nl. voor: „de koningen van Juda, zijn vorsten (de sarim), zijn priesters" en „het volk des lands" (1:18). Later wordt gezegd, dat Zedekia noch zijn dienaren (hovelingen, kanselier, officieren van de lijfwacht e.d.) noch „het volk des lands" aan Jeremia gehoorzaamden (37:2). Hiertegenover wordt gesteld, dat de profeet van het volk, de bevolking, de gewone man, geen vijandschap ondervindt. Tot hen blijft hij spreken (vers 4 en 38:1).

Als in het benarde Jeruzalem een afspraak wordt gemaakt de slaven vrij te laten, wordt eraan herinnerd dat het: de vorsten van Juda, de vorsten van Jeruzalem, de hovelingen (sarisim) en „het gehele volk des lands" waren, die tussen de helften van het kalf heenschreden en aldus gebonden werden aan hun toezegging. Het zijn de slavenbezitters, de machthebbers en de rijken, die het verbond sloten. Daartoe behoorde dus de groep van het „volk des lands" (34:19). Ook in 44:21 worden de koningen en vorsten en het volk des lands in één adem genoemd en wel in onderscheiding van „u en uw vaderen", het volk.

De profeet Ezechiel richt zijn straffend woord tot: de priesters, de profeten, de vorsten en het „volk des lands". Van de ע' הא' wordt hier gezegd, dat zij zich aan afpersingen en roof schuldig maakten (Ez. 22:29). Dit verwijt kan moeilijk tot de have-nots gericht worden. Het treft hen, die macht bezitten en deze misbruiken. In Ez. 7:27 is de reeks: koning, vorsten en „volk des lands". In Haggaï 2:5 worden als verantwoordelijk voor de bouw van de tempel Zerubbabel, Jozua de hogepriester en „het volk des lands" door de profeet aangesproken. Ook in Zach. 7:5 en Dan. 9:6 kan met de ע' ה' een groep leidinggevende hoofden of oudsten bedoeld zijn naast priesters, vorsten, representanten van volk of stad.

De speciale vermelding van het ,,volk des lands", die met enkele priesters en hofdignitarissen in Jeruzalem door Nebuzaradan gevangen genomen worden (2 Kon. 25:19) wijst eveneens in de richting van een bijzondere groep. Het lijkt niet juist om met Würthwein de ע׳ הא׳ te interpreteren als de eersteklas burgers van het rijk, zij die gerechtigd zijn tot grondbezit, deelname aan de cultus en de krijgsdienst.[1]) We lezen nl. in 2 Kon. 25:4 dat alle אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה (strijders, soldaten) reeds zijn weggevlucht uit de stad. Bovendien is het genoemde getal 60 zeer gering in vergelijking met de duizenden weerbare mannen, wier gevangenname elders wordt gememoreerd (o.a. 2 Kon. 24:14).

Een frappante onderstreping van het feit dat we bij de term ע׳ הא׳ met ,,notabelen" te maken hebben, vinden we in mededelingen over speciale offers, die door hen gebracht worden in de tempel.

Leviticus 4 spreekt over het vergrijp-bišgaga (zonder opzet begaan) en het offer, dat in een dergelijk geval moet worden gebracht. Een nadere precisering onderscheidt hier vier mogelijkheden: wanneer de priester zondigt, de gehele ʿeda van Israël, een vorst en tenslotte, iemand uit het ,,volk des lands" (4:27). Het zou mogelijk zijn het verschil tussen de tweede en vierde groep te kenschetsen als een collectieve tegenover een individuele zonde. De kwaliteit van het offer maakt echter duidelijk, dat hier niet gedacht kan worden aan bijv. de bevolking van het platteland als zodanig. De priester offert een stier, de gemeente een jonge stier, de vorst een geitenbok, en iemand uit ,,het volk des lands" een geit of schaap. Er wordt niet zoals bijv. in Lev. 5 gesproken van een minder kostbaar offer in geval van ontoereikende draagkracht van de offeraar (2 tortelduiven of 2 jonge duiven, 5:7). De aard van het offer beklemtoont de ernst van het vergrijp en dit laatste hangt ook weer samen met de positie van de overtreder. Hoe groter verantwoordelijkheid deze draagt en hoe belangrijker hij is, des te groter de kracht en invloed van het verrichte kwaad.

In het beeld van de ʿam ha'arets als de een of andere gekwalificeerde, representatieve groep past ook de vermelding van deze term in de strafwet tegen de Moloch-aanbidders als aanduiding van mensen, die moeten toezien op het voorkómen van deze cultus en als voltrekkers van het vonnis, de doodstraf (Lev. 20:2 en 4). Blijkens deze locus heeft de ʿam ha'arets dus bepaalde rechterlijke bevoegd-

[1]) Ib. S. 16ff.

heid. Zij die het vonnis voltrekken zijn in de bijbel dikwijls dezelfden als degenen die het hebben uitgesproken.[1])

2 Kon. 21:24 en 2 Kon. 23:30 zijn plaatsen, die in ons onderzoek bijzondere aandacht verdienen. Ze delen mede dat het „volk des lands" actief bij troonswisselingen is betrokken. Bedoelde groep maakt Josia, die door de ʿabadim, paleisfunctionarissen e.d. vermoord was tot koning i.p.v. Amon, en zalft Joahaz tot vorst na de dood van Josia. Ook in Ez. 33:2 waar gesproken wordt van een willekeurig land bij wijze van voorbeeld, wordt deze functie van het „volk des lands" nl. dat het een wachter, een vorst, aanstelt, vermeld. We lezen in 2 Kon. 11 het uitvoerige verhaal van de samenzwering onder leiding van de priester Jojada, die de jonge Joas op de troon brengt. Bij deze conspiratie zijn: de officieren van de garde, de koninklijke lijfwacht en „het volk des lands" betrokken. Er wordt meegedeeld, dat de sarim, de oversten, en trompetten door koningin Athalia worden gezien en dat „het volk des lands" hierop blaast (vers 14). Het is onwaarschijnlijk, dat met deze laatste groep anderen dan de bij de samenzwering betrokkenen zijn bedoeld (vers 4vv), officieren en manschappen van de garde, een keurtroep. Men pleegt beeldenstorm in een Baäls-tempel en viert feest over het slagen van het plan, dit alles zonder dat de stad(!), tussen beide komt of meedoet (2 Kon. 11:20).

Vooral deze laatste gegevens, die spreken over het aandeel van de ʿam haʾarets bij paleisrevoluties en troonswisselingen, wekken de belangstelling. Tevens is opmerkelijk dat over de ʿam haʾarets alleen, voor wat de koningsverhalen betreft, gesproken wordt in het tweede boek der Koningen, met name, wanneer het gaat over het rijk van Juda. De groep wordt het eerst aangeduid in de historie van de dood van Athalia en de troonsbestijging van Joas (837–798)[2]). Wat is hiervan de achtergrond? Het antwoord op deze vraag kan gevonden worden in de gegevens over de organisatie van het tweestammenrijk.

Uit de koningsverhalen blijkt dat het vooral Salomo was, die zijn gebied op een straffe wijze heeft georganiseerd. Hij is bekend als een vorst die een luisterrijke d.w.z. een dure staat voerde. Aangezien hij

---

[1]) Zie bijv. Ez. 16:40, 23:47: een speciale קָהָל nl. van rechters zal oordelen èn stenigen. 2 Kron. 24:21 vermeldt dat Zacharja door de oversten van Juda gestenigd wordt, op bevel des Konings, cf. 1 Kon. 21:13. Bekend is de steniging van Stefanus door de getuigen in het proces, waarvan Handel. 7:58 vertelt.

[2]) 2 Kon. 11:14.

een man des vredes was, ontbrak het hem echter aan een belangrijke bron van inkomsten nl. de buit van verslagen vijanden. Dientengevolge was hij genoodzaakt naar andere middelen van bestaan om te zien. Hij ging ertoe over zijn onderdanen te belasten met verplichte periodieke leveranties. De wijze waarschuwing van Samuel op te passen voor een koning, omdat deze herendiensten vordert voor de bearbeiding zijner landerijen en niet zal terugschrikken voor de heffing van een tiende penning (1 Sam. 8), past zeer wel op het koningschap van Salomo. De prijs voor een vredig neerzitten onder de wijnstok en de vijgenboom, was dat Juda en Israël met de satellietlanden rondom, een belangrijk aandeel moesten leveren voor de koninklijke huishouding. De behoeften van de koning worden ons als zeer omvangrijk afgeschilderd. Ze worden blijkens 1 Kon. 9:23 per dag geschat op 30 ton bloem, 60 ton meel, 10 vette en 20 gewone runderen, 100 stuks kleinvee en dan nog wat herten, gazellen en gemeste ganzen. Hieraan diende te worden toegevoegd de „haver" voor zijn talrijke harddravers (vers 28).

Onder zijn sarim, zijn rijksgroten, hoorde een leider van de herendiensten en een hoofd der landvoogden. Het woord dat met landvoogden wordt weergegeven is נִצָּבִים, de aangestelden, de gedeputeerden. Het assyr. naṣabati betekent: pijler. Samen met hun 12 hoofden waren deze vertegenwoordigers des konings de pijlers waarop de koninklijke organisatie steunde. Ieder der 12 hoofden kreeg een bepaalde maand toegewezen, waarin de contingenten geleverd dienden te worden (1 Kon. 4:7 vv). Van twee dezer prefecten wordt meegedeeld dat ze met een dochter van Salomo getrouwd waren (vers 11 en vers 15). Het was zaak genoemde heren in de hand te houden. Dit geschiedde onopvallend door hen tot leden van de koninklijke familie te maken. In 2 Kron. 8:10 heet het dat deze niṣṣabim (250 in getal) het volk „besturen". In het Hebreeuws lezen we רדה, dat eigenlijk de pers treden betekent. Wij spreken wel van het persen ener citroen en het is niet ongebruikelijk deze beeldspraak in verband met de druk der belastingen of het opleggen van heffingen-ineens, te brengen.

Het is niet verwonderlijk dat bij de dood van Salomo een volksvergadering te Sichem aan Rehabeam vraagt of het niet wat minder kan. Dit voorstel is onaanvaardbaar voor de nieuwe koning, want het is moeilijk om te versoberen. De wrevel over de grote hoeveelheden produkten en vee, die voor 's konings tafel moeten worden opgebracht, speelt een belangrijke rol bij de scheuring van het rijk.

Als de beslissing over het uiteengaan valt, roept Israël: „Naar uw tenten o Israël. Voorzie zelf uw huis, o David" (1 Kon. 12:16). De proef op de som, die Rehabeam neemt, is het zenden van Adoram, de directeur van de herendiensten, naar Israël. Adoram keert niet levend terug.

Na de scheuring staat Rehabeam voor zware problemen. Die van zijn bestuur en inkomsten lost hij op, door zijn talrijke zonen (hem worden 28 zonen en 60 dochters toegeschreven) functies te geven in de districten van Juda (de אַרְצוֹת יְהוּדָה, 2 Kron. 11). Meissner[1]) merkte op van de talrijke koningskinderen in het Assyrische rijk dat de kwestie van hun levenstaak dikwijls een moeilijke was. Een militaire loopbaan bijv. was in verband met mogelijke eerzuchtige aspiraties gevaarlijk voor de rust van het land. Daarom leidde hun weg vaak in de richting van een theologische opleiding. Rehabeam achtte zijn zoons geschikt om als districthoofden en belastinggaarders op te treden. Hij zocht voor hen vrouwen uit en verzekerde hen van een behoorlijk inkomen. Er moet een sterke binding zijn met de koning, want diens gezag en inkomsten zijn sterk afhankelijk van de loyaliteit dezer bestuurders. De oorlogen die Rehabeam voert zijn duur en zijn gebied is kleiner dan dat van zijn vader. Het vergt een krachtig beleid in zulke omstandigheden een koninklijke staat te voeren.

Bij de interpretatie van de term עַם הָאָרֶץ wil ik denken aan deze bestuurders en hoofden, die in dienst van de koning te Jeruzalem, de verbinding vormen tussen het hof en de bevolking. Zij wonen op het land en niet in de stad. We horen nl. herhaaldelijk als bijzonderheid dat zij ten tijde van vijandelijke overvallen, als Juda grotendeels door de vijand bezet is, in het belegerde Jeruzalem vertoeven, begrijpelijk omdat zij noch van de bezettende macht noch van hun eigen landgenoten veel goeds kunnen verwachten. Een ander motief hiervoor kan wezen, dat uit hun rijen de garde des konings wordt gevormd. Ze hebben als taak de uitoefening van rechtspraak en vooral de regeling van de koninklijke inkomsten. We lezen in 2 Kon. 23:35, dat Jojakim belasting heft van het land in verband met de door Farao Necho opgelegde schatting. De som wordt door Jojakim betaald, maar hij moet proberen dit geld terug te krijgen van zijn eigen volk. „Jojakim gaf het zilver en het goud aan Farao,

[1]) B. Meissner, *Babylonien und Assyrien I*, Heidelberg 1920, S 77.

doch hij legde een belasting op aan het land om de som van het bevel van Farao te (kunnen) geven, ieder naar zijn aanslag.” De hierop volgende regel baart de vertaler moeilijkheden vnl. vanwege de dubbele accusativus bij het verbum נגשׂ[1]) : נָגַשׂ אֶת־הַכֶּסֶף וְאֶת־הַזָּהָב אֶת־עַם הָאָרֶץ לָתֵת לְפַרְעֹה נְכֹה:

De problemen zijn echter opgelost wanneer men zoals reeds Thenius[2]) en Benzinger[3]) voorstelden het tweede את־ te vertaalt als: met behulp van. Op deze wijze krijgt elk woord zijn plaats en het geheel wordt zinvol. Het slot van de tekst is geen overbodige herhaling maar een uiteenzetting van de vraag hoe de koning er in slaagde die kolossale opgave, het verzamelen van een grote som gelds ineens, te vervullen: „Hij dreef het zilver en het goud bijeen met behulp van de ʿam ha’ arets, om het te geven aan Farao Necho.” Het volk (of de groep) van het land nl. de prefecten krijgen order uit het eigen district een gestelde hoeveelheid geld van de bevolking af te dwingen. Men zou willen voorstellen het slot van het eerste gedeelte van de tekst „een ieder naar zijn aanslag” als een nadere verklaring van het feit, dat „het land” wordt belast, te beschouwen. Daarop volgt dan een uiteenzetting hoe dit in zijn werk ging en wel door de inschakeling van de ʿam ha’arets. Zij zijn het, die aangeslagen worden, „een ieder zijn heffing”. Ieder moet zorgen, dat het bedrag waarvoor hij garant wordt gesteld, in zijn district of dorp wordt opgebracht. Zijn taak is niet gemakkelijk en hijzelf is niet gezien. De economische geschiedenis van veel tijden en landen leert, dat de inzamelaar ook het een en ander voor zijn moeite moet hebben, en dientengevolge het volk meer afdwingt dan de vorst voor een bepaald doel ontvangt. Het is deze situatie, die de profeten hun toornig vermaan over onderdrukking en roverijen in de mond geeft. De prefecten en de districtsopzichters hebben een machtspositie en vaak zal hun inkomen niet gering geweest zijn. Tegen deze achtergrond wordt het begrijpelijk hoe ter kenschetsing van de verschrikkelijke hongersnood in Jeruzalem gezegd wordt dat zelfs de ʿam ha’arets honger leed! (2 Kon. 25:3).

In 2 Kon. 15:5 lezen we dat Azarja melaats wordt en dat Jotam, zijn zoon, het huis des konings beheert. Er staat שֹׁפֵט אֶת־עַם הָאָרֶץ d.w.z. hij regelt de zaken met de ʿam ha’arets, ten behoeve van de

[1]) Wanneer כְּעֶרְכּוֹ ook bij dit werkwoord wordt betrokken, zoals geschiedt, is er zelfs van 3 accusativi sprake.

[2]) Thenius, *Bücher der Könige*, 1873, S. 456.

[3]) I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, (K.H.A.T.) Tübingen 1899, S. 196.

koninklijke huishouding. Als Ezechiël de ideale vorst van de toekomst tekent, deelt hij mede dat deze zich onthoudt van het plegen van geweld en knevelarij. De belasting, door geheel Israël op te brengen, is voor het altaar. Hij voegt er aan toe: het gehele „volk des lands" zal meewerken aan deze heffing voor de vorst in Israël (45:16).

Uit 2 Kon. 25:19 kunnen we opmaken, dat deze ʻam ha'arets ook ingeschakeld wordt bij het werven van manschappen voor de strijd. De schrijver van de leger-overste roept hen op. Dit kan betekenen dat de ʻam ha'arets zelf gemobiliseerd wordt. De eerste verklaring verdient m.i. echter de voorkeur. Ieder districtshoofd zorgt voor een contingent soldaten in de streek die hij kent en waarvoor hij verantwoordelijk is. Culturen zonder omvangrijke papieren administraties, behoeven grote aantallen tussenpersonen en vertrouwensmannen, volkshoofden en oudsten.

De gegevens over de publieke financiën in de kanaänietische wereld zijn schaars. Des te waardevoller zijn de ostraka van Samaria, de 63 door G. A. Reisner in 1910 gevonden potscherven uit de tijd van Jerobeam II (ong. 786 tot 770 v. Chr.) met mededelingen over afdrachten van hoeveelheden wijn en olie.[1]) Volgens W. F. Albright hebben we hier te doen met een soort belastingbewijsjes, die melding maken van de koninklijke belastingontvanger en daarnaast van een plaatselijke inzamelaar of belastingpachter.[2]) A. G. Barrois accepteert deze interpretatie: „Il y aurait donc lieu de distinguer deux catégories de personnes, les percepteurs généraux et les receveurs de districts, ou les individus qui auraient affermé la rentrée des impôts dans leur village."[3])

Hoewel later in dit artikel gewezen wordt op enkele redenen waarom de term ʻam ha'arets alleen in Juda en niet in de verhalen van het noordelijke rijk wordt aangetroffen, zal de belastingtechniek als zodanig van twee zo aan elkaar verwante volken als het 2- en 10-stammenrijk, in de beide landen wel een ongeveer gelijk beeld hebben vertoond. Daarom was er een goede reden de opmerking van Barrois over districtsontvangers en plaatselijke belastingpachters, hier in te lassen.

---

[1]) Enkele zijn vertaald in Pritchard's *Ancient Near Eastern Texts* door W. F. Albright, p. 321. Princeton 1950.

[2]) W. F. Albright, 'The administrative Divisions of Israel and Judah', *Journal of the Palest. Oriental Society*, V, 1925 pp. 41–42.

[3]) A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, tome II, Paris 1953, p. 225.

Al zoekend en combinerend, heeft die vage groep of massa van de ʽam haʼarets langzamerhand de trekken gekregen van een soort landadel, die op het platteland wonend en met het koninklijk huis verbonden door bloedverwantschap, dienstverhouding of belangengemeenschap, de onmisbare schakel vormt tussen het centraal bestuur en de bevolking, tussen het hof en de dorpen. Ze horen niet bij de sarisim, de hovelingen en de ʽabadim, de dienaren van de koning. Ze worden ook onderscheiden van de sarim van Juda en Jeruzalem, hoewel ze vaak met deze categorieën worden gecombineerd. Würthwein[1]) wijst erop dat men bij deze laatste groep moet denken aan de aanvoerders van het leger en de hoge ambtenaren, die uit de leidende families stammen, dikwijls grondbezit hebben, maar doorgaans in de onmiddellijke omgeving van de koning vertoeven (priester, schrijvers, kanselier, het hoofd der prefecten, de hofmaarschalk, de leider van de herendiensten e.d.)[2]).

Voor de Jeruzalemse hofhouding en de koninklijke geschiedschrijvers en de tempelarchivarissen waren de ʽam haʼarets de typische vertegenwoordigers van het land, waarmee men in de stad te maken heeft. Juist door hun tussenpositie en bemiddelende functie hadden zij armslag en invloed en rijke mogelijkheden voor eigen initiatieven. Het was van belang bij eventuele paleisrevoluties hen als bondgenoot te winnen, terwijl het omgekeerd voor deze groep ook niet onbelangrijk was wie in Jeruzalem aan de touwtjes trok.

Over aantallen van de ʽam haʼarets kan weinig concreet gezegd worden. Het hangt ervan af of gedacht moet worden aan districtsfunctionarissen, die toezicht hielden op bepaalde streken dan wel of ieder stadje of dorp een aangestelde, een intendant boven zich zag. De gegevens zijn wat deze vraag aangaat ontoereikend. Het verhaal van de verovering van Jeruzalem door de Babyloniërs vermeldt de aanwezigheid van 60 leden van de ʽam haʼarets, waarschijnlijk dus een gedeelte van het „corps”. De annalen van Sennacherib spreken van 46 versterkte „steden” en talrijke dorpen in Juda[3]). 2 Kron. 8:10 noemt een getal van 250 hoofden van de niṣṣabim, de opzichters of intendanten. Maar dit is dan voor het gehele rijk van Salomo.

Niet ieder uit de groep van de ʽam haʼarets had een gelijk fortuin. Sommigen hadden hun positie in arme districten of wel misten de handigheid of persoonlijkheid van hun confraters. Hoe dit ook zij, er wordt in 2 Kon. 24:14 melding gemaakt van de armen

---

1) Ib. S. 39. 2) Jer. 26:10; 1 Kon. 4.
3) Cf. o.a. D. D. Luckenbill, *The annals of Sennacherib*, Chicago 1924.

van het volk des lands. Deze werden niet afgevoerd naar Babel. We kunnen dit gegeven plaatsen naast enkele regels uit de annalen van Sargon II de Assyriër, die over de val van Samaria en de deportatie van de bevolking rapporteren.[1]) Er blijft een rest van de inwoners achter, waarvan sommigen hun positie behouden, die van een soort kalief.[2]) Aan het hoofd staat een gouverneur, die een belasting aan hen oplegt. Overwinnaars hebben altijd willen en vooral moeten gebruik maken van de diensten van een deel der overwonnenen.[3])

Mogelijk ligt in de mededeling uit 2 Kon. 24 over het achterblijven van een deel van de ʿam haʾarets bij de deportaties van Jeruzalems bevolking en de suggestie aangaande een door de bezetter hun opgelegde bemiddelingsfunctie inzake bestuur en belastingen, de verbindende schakel tussen de gegevens uit het tweede Koningenboek en het boek Ezra. We lezen in Ezra 4:4 dat de tegenstanders van de teruggekeerde Joodse gemeenschap die de herbouw van de stad Jeruzalem trachtten te verhinderen, ook ʿam haʾarets worden genoemd. Zij,[4]) die door deze uitdrukking in de tijd der latere Judese koningen het vrije, niet stadse deel van Juda's bevolking aangewezen zien, komen voor het probleem te staan hoe het gebruik van de term ʿam haʾarets in de voluit ongunstige zin van het boek Ezra moet worden verklaard. Het is natuurlijk mogelijk te denken aan een door de veroveraar geïmporteerde klasse van handelaars en machthebbers. Maar dan heeft zich binnen de oudtestamentische litteratuur wel een opmerkelijke en moeilijk verklaarbare begripsverschuiving voltrokken. In de eerste plaats zou dan het gewone vrije volk „Oberschicht" zijn geworden. En daarnaast zou de term ʿam haʾarets een uitgesproken ongunstige klank hebben gekregen. In de lijn van ons betoog is er, wat betreft de interpretatie van de gegevens over de ʿam haʾarets in het 2e Koningenboek en die in Ezra 4 wel een accentverschuiving, maar geen sprong.

De lectuur van wetten en historische teksten van verschillende volkeren van uiteenlopende tijden leert dat het verwerven van in-

---

[1]) Cf. o.a. Pritchard, *Ancient near Eastern Texts*, p. 284 vv. vertaling van A. L. Oppenheim.

[2]) Ib., p. 285 en 289 note 1.

[3]) Men denke reeds aan de politiek van de Egyptische Farao, die Israëlietische opzichters over Israëlietische dwangarbeiders aanstelde (Ex. 5:14).

[4]) O.a. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, *Festschrift Procksch*, Leipzig '34 S 5–28. Alt definieert de 'ע 'ה als: „das zur Entscheidung über politische Angelegenheiten berechtigten vollfreien Bevölkerungsteil des eigentlichen Staates Juda". (ib. S. 12).

komsten voor vorsten van de grootste betekenis is en tevens dat het gevaar van onrechtmatigheden op hoog en laag niveau bijzonder reëel is.

Een decreet van de Farao Nefer-iri-ka-Re (26e eeuw voor Christus) spreekt van vrijstelling van het tempelpersoneel van de herendiensten. In dit decreet wordt ook melding gemaakt van „mannen van het district", de onmisbare intendanten, die de bevolking voor de arbeid op landerijen kunnen pressen.[1])

De welwillende Uruk-agina (Lagas, ong. 2900 v. Chr.) ruimde een groot aantal maskim (belastinggaarders) op vanwege hun kwade praktijken, waaronder de bevolking leed.[2])

Hammurapi (1728–1686) stelt het ambt van nagirum („voogd") in, de inspecteur van de herendiensten. Onder deze figuur stond de groep van de ab ṣabi, de vader der mensen, die arbeiders en soldaten aanwierf, toezicht op hen hield, politie-werk deed en geschillen regelde. Zij stamden uit voorname geslachten en hadden, omdat ze met het volk omgingen grote macht.[3]) Deze beschrijving doet sterk denken aan het beeld dat we ons van de ʿam ha'arets in Juda hebben gevormd. Ook een opmerking als in Genesis 42:6, waar gezegd wordt dat Jozef de machthebber is en koren verkoopt aan het „volk des lands", past uitstekend in dit geheel van gegevens. Het zullen niet de gewone Egyptenaren geweest zijn, die met Jozef in aanraking kwamen. Het zijn dikwijls de kleine machthebbers, die met de Grote Man omgang hebben.

Een kijkje op een heel ander gebied en een veel latere tijd levert de economische geschiedenis van het voormalige Nederlands Indië. De wegen die het geld aflegt in de richting van bestuurders en potentaten, lijken overal op elkaar. Wil men een parallel van de hierboven geschetste positie der ʿam ha'arets, zonder deze als een argument in het betoog te benutten, dan denke men aan de magistrale, aan de profetische trant herinnerende redevoering van de assistent-resident van Lebak in de Max Havelaar van Multatuli. De waarschuwing zich niet aan knevelarijen van de bevolking te buiten te gaan is in agrarische gemeenschappen van primitief karakter, zonder uitgebreide administratie steeds actueel. Gonggrijp[4]) toonde aan dat in dit gebied zowel in de eeuwen voor de komst van de O.I.C.

---

[1]) Vertaling van J. A. Wilson in Pritchard *Ancient Near Eastern Texts*, p. 212.

[2]) Meissner, *Bab. u. Assyrien* I, S. 119. [3]) Ib., S. 121.

[4]) G. Gonggrijp, *Schets eener Economische Geschiedenis van Nederlandsch-Indië*, V.U. 1928, Haarlem.

als in de tijden van het bestuur der heren xvii, uitbuiting en afpersing van het desa-volk door de eigen hoofden, normaal waren. „Iedere ambtenaar eiste zoveel als hij wilde en kon van zijn ondergeschikten" (ib. p. 51). Bij het belasten der inwoners was het enig mogelijke systeem dat van een dorpsgewijze aanslag, tot stand gekomen volgens een stelsel van vragen en afdingen tussen de ambtenaren enerzijds en het dorpshoofd en de dorpsoudsten anderzijds (ib. p. 87).

Op de vraag wat de oorzaak kan zijn dat de ʿam ha'arets eerst vermeld wordt in de latere koningstijd kan geantwoord worden, dat de aanvankelijk door Salomo en Rehabeam aangestelde prefecten en landvoogden zich steeds vaster op hun posten nestelden en hun voorrechten als familieprivilegies gingen beschouwen. Zij tekenden zich steeds duidelijker als een עַם af, een bepaalde omschreven groep. Hun invloed nam toe met de verzwakking van het centrale gezag in Jeruzalem. In een dergelijk klimaat kan het woord niṣṣabim dat we alleen voor de intendanten in Salomo's tijd aantreffen, niet recht gedijen. Het beklemtoont te nadrukkelijk een niet gewenste afhankelijkheid.

Dat ʿam de betekenis kan hebben niet van het gewone volk, maar van gekwalificeerde groep en ook van een clan van machthebbers, blijkt op verschillende plaatsen van het Oude Testament. Er kan mee bedoeld zijn: de lijfwacht (1 Kon. 1:30), de beroepsmilitairen rond David (2 Sam. 11:17), de profetenzonen (2 Kon. 4:42 v.). Asa zet Hanani in de gevangenis en mishandelt enigen uit het „volk" (2 Kron. 16:10). Hier zowel als in 2 Kon. 14:21 (Azarja wordt door de עַם van Juda tot koning uitgeroepen, nadat de mensen van Jeruzalem Amazia hebben vermoord) lijkt ʿam of ʿam van Juda een synoniem voor ʿam ha'arets.[1]) In Hethietische wetten is er sprake van: het „volk van het dorp", dat beslist over de landverdeling, de groep notabelen.[2]) Men vergelijke de onderhandelingen van Abraham met Efron in tegenwoordigheid van het „volk des lands"! (Gen. 23:7, 12 en 13) en Boaz' beslissing voor de oudsten en het „volk" (Ruth 4:9).

In de geschiedenis van het 10-stammenrijk wordt de term ʿam ha' arets niet vermeld. Dat kan zijn verklaring vinden in het feit van de

---

[1]) Zeer duidelijk Jes. 1:10. Met het „volk" worden hier de machthebbers van Gomorra bedoeld.

[2]) Cf. The *Hittite Laws* tr. by A. Goetze, tablet I 46–47 (In Pritchard *Ancient Near Eastern Texts*, p. 191).

minder straffe organisatie van het land door het ontbreken van een continue dynastie, een meer zelfstandige betekenis van dorpen en steden en een anders gelede samenleving. Causse[1]) wijst op het voorbeeld van de betrekkelijke onmacht van Achab, die een stuk grond wil hebben tegenover de zich op sterke traditie beroepende Naboth. Vooral telt hier de geheel eigen structuur van Juda als de ommelanden van de dominerende stad Jeruzalem.[2])

In de tot dusver verschenen litteratuur over de ʿam haʾarets contrasteren verschillende opvattingen. Nötscher[3]) vatte deze aldus samen: ,,Eine Volksgruppe, die mehrfach bei den Thronwirren hervortrat (2 Kö 11:14, 21:24, 23:30), ist das ,,Volk des Landes''. Es bleibt aber unklar, ob darunter das Proletariat, was weinig wahrscheinlich ist, oder die Bürgerschaft im Gegensatz zum Militär und zu dem Beamten, oder gar die Bevölkerung des flachen Landes, also etwa der Landadel im Gegensatz zur Stadt, zu verstehen ist.''

De door Nötscher eerst genoemde interpretatie van de ʿam haʾ arets, wordt o.a. voorgestaan door Galling[4]) en Menes.[5]) Ook diverse commentaren spreken over 'ע' הא als over: das gemeine Volk, profanum vulgus, Gesindel e.d. (Bertholet, Kittel, Krätzschmar). Van Klamroth[6]) noteerden we deze omschrijving: ,,gesamte Volksmenge mit Einschlusz auch der Hörigen und Sklaven; nimmt eine Färbung zum Proletariat hin an''.

Daartegenover zijn er verschillende studies, die de ʿam haʾarets op de een of andere wijze als een leidende bovenlaag van het volk schetsten. Eén van de eerste opstellen aan het onderwerp gewijd is van de hand van M. Sulzberger.[7]) Hij concludeerde tot een Joods parlement met twee kamers (12 vorsten, 70 oudsten), een ʿedā, die bepaalde politieke en rechterlijke bevoegdheden bezat. Deze visie werd gesteund door Nahum Sloush,[8]) die een en ander trachtte te adstrueren met behulp van Phoenicische inscripties.

[1]) A. Causse, *Du groupe ethnique au communauté religieuse, le problème sociologique de la religion d' Israel*, Paris 1937, p. 26.

[2]) Zie voor de onderscheiding van Jeruzalem en Juda o.a. Jer. 11:2, 9, 12; 13:9; 14:2; 18:11; 19:7, 11; 25:2; 26:20.

[3]) F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bern 1940, S. 111.

[4]) K. Galling, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer Vorderorientalische Umwelt*, Leipzig 1929.

[5]) A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwickelung*, B.Z.A.W. 1920, S. 68vv.

[6]) Klamroth, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, B.W.A.T. 1912. S. 101.

[7]) M. Sulzberger, *The Am Ha-aretz, the ancient Hebrew Parliament*, 1909.

[8]) N. Sloush, *Representative Government among the Hebrews and Phoenicians*. JQR N.S. 4 (1913).

Hoewel ook naar onze mening met de ʿam ha'arets een groep autoriteiten wordt aangeduid, lijkt het een anachronisme van een parlement te spreken.

Weber[1]) spreekt van de „landgesessenen, ursprünglich wehrhaften Männer, die landsässigen Vollsippen, der Landadel". Gillischewski komt tot een gelijkluidend resultaat. In een bondig, zakelijk gesteld artikel, *Der Ausdruck* 'ע' ה *im Alten Testament*",[2]) schrijft zij: ʿam ha' arets sind also die vollberechtigten Mitglieder eines politischen und kultischen Gemeinwesens, eines Stadstaates, wie Hebron (Genesis 23) oder Jerusalem – Juda zeigen. Diese Leute wohnen in der betreffenden Stadt und haben in dem Landbezirk der Stadt (das bedeutet in unserem Falle הארץ) ihren Grundbesitz." Ons is uit de gegevens niets bekend geworden over grondbezit van de ʿam ha'arets, terwijl de geheel eigen positie van Jeruzalem in de tijd der Koningen gelijkstelling met Hebron ongewenst doet zijn.

Daiches[3]) denkt bij 'ע' ה aan „the lords of the land". Ook de meest uitvoerige studie over ons onderwerp, die van E. Würthwein[4]), komt tot ongeveer gelijke conclusie: „So stellt die ʿam ha'arets die zu einem bestimmten Territorium gehörigen Vollbürgerschaft da." Met deze Vollbürgerschaft bedoelt de auteur de weerbare mannen, de tempelgemeente en de grondbezitters. Onbevredigend is deze monografie m.i. in de volgende opzichten: *a.* Würthwein slaagde er niet in een helder beeld van de 'ע' ה te geven, doordat hij enerzijds spreekt van de eerste klas-burger, anderzijds van de groep, die recht spreekt en bepaalde godsdienstige taken heeft. Deze privileges zullen niet alle „Vollbürger" zijn toegevallen, maar eventueel aan de gezaghebbendste onder hen. Daarnaast onderscheiden de Leviticus-loci tussen de 'ע' ה en de tot de cultus gerechtigde עֵדָה In 2 Kon. 25 (zie bl. 244) worden de krijgslieden en de ʿam ha'arets als aparte groepen onderscheiden.

b. Hoewel W. streeft naar een zo gering mogelijk getal correcties in de M.T., ziet hij zich toch gedwongen, mede op grond van zijn opvattingen, al te frequente tekstwijzigingen voor te stellen.[5])

c. De vrij schaarse gegevens laten niet toe een geschiedenis van de ʿam ha'arets vanaf Davids tijd tot en met Ezra te schetsen, gelijk

---

[1]) Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III: *Das antike Judentum*[2], 1923, S. 30.

[2]) In *Z.A.W.* 1922, Band XL, S. 140 vv.

[3]) 'The meaning of עם הארץ in the old Testament', *J.Th.St.* 30 (1929).

[4]) *Der ʿam ha'arez im alten Testament*, Stuttgart 1936, S 14.

[5]) ad 2 Kon. 23:35 (ib. S. 35), ad 2 Kon. 24:14 (ib. S. 44), ad Ez. 45:16 (ib. S. 47), ad Haggai 2:4 (ib. S. 53), ad Job 12:24 (ib. S. 53).

Würthwein onderneemt. Een zinsnede als deze: ,,Von der Zeit Davids an war der ע׳ ה׳ die führende Schicht im Volke gewesen, in ruhigen Zeiten zurücktretend, in kritischen Zeiten verantwortlich handelnd auf dem Plan. Ihm lag das Wohl des ganzen Staates am Herzen, und weil dieses nicht denkbar war ohne dass die Daviden das Königtum inne hatten, trat er mannhaft für sie ein'',[1]) ontwerpt een te romantisch en te modern-democratisch beeld van de 'am ha' arets.

Met betrekking tot de door Nötscher genoemde opvattingen over de 'am ha'arets moet aan het slot van dit artikel gekozen worden voor de laatste interpretatie. Het gaat ook naar onze mening om een groep of clan gezagsdragers in het land, die voor de koning en de stad van grote betekenis waren. Zij hadden hun taak bij de voorziening van 's konings tafel, de werving van manschappen, het heffen van belastingen, het slechten van geschillen. In de latere koningstijd treden zij op bij staatsgrepen en ze zijn ook voor de vreemde overheersers niet zonder nut geweest. In profetische uitspraken wordt de 'am ha'arets corruptie en afpersing verweten. Hoewel de wet in het latere Jodendom een eigen ontwikkeling heeft gekregen, ligt in dit profetisch vermaan een accent, dat verwant is aan de zeer kritische houding van de Mišna tegenover de ,,schare, die de wet niet kent''.

---

[1]) Ib. S. 46.

IETS OVER DE „THEOLOGISCHE" BETEKENIS VAN DR. J. G. WOELDERINK

DOOR

J. E. UITMAN

Groningen

Ter „inleiding" op een in-leiding iets over hem-zelf.

Vorig jaar (1956), in de maand juni, overleed hij 69 jaar oud. Jan Gerrit Woelderink stamde uit Overijssel.

Ik zie hem nog voor mij: een grote, ietwat boerse man. Maar tegelijk had hij iets verfijnds en vergeestelijkts. Hoewel hij tweemaal gehuwd was, haast als van een monnik. Hij was groot, maar niet sterk: hij had maar een zwak lichaam. En leed en verdriet zijn ook niet aan hem voorbijgegaan. In de oorlogs-winter van 1941 reed een bus in het duister van de IJssel-dijk af. Daarbij verloor hij ineens drie van zijn kinderen. Toen bleek echter, dat zijn theologie „existentieel" was. Toen bleek hij te kunnen leven uit wat hij leerde. De preek, die hij daarna hield en aan zijn vrienden toezond, over Romeinen 9 vs. 33b: *de onveranderlijkheid van Gods beloften*, heb ik er nog eens op nagelezen.

In zijn predikants-loopbaan was hij om het zo eens te zeggen „maar" een dood-gewone boeren-dominee. Als ik het goed heb, diende hij de gemeenten Mijdrecht, Randwijk, Hoornaar, Vreeswijk, Ouderkerk a.d. IJssel en Zijderveld. Alles Utrechtse, Zuidhollandse en één Betuwse boeren-gemeenten. Wat geografische èn „geestelijke" ligging betreft echter min of meer éénzelfde streek. Uit een heel andere gezichts-hoek beschreven komt U de mensen, die daar wonen, tegen in de streek-romans van Herman de Man. Voor wat over de „theologische" betekenis van Woelderink valt te zeggen, is het echter niet toevallig, dat hij in deze gemeenten als dominee heeft gearbeid. Woelderink was nl. óók een studie-mens. Hij las en bestudeerde de reformatoren, vooral Calvijn. Maar evengoed was hij thuis, ik geloof als weinigen nog vandaag, in de 17de- en 18de-eeuwse gereformeerde schrijvers. Hoewel de nieuwere theologie niet aan hem is voorbijgegaan en met name Barth hem hoe langer hoe meer bezig hield, hadden toch de gereformeerde „vaderen" z'n meest intense belangstelling èn zijn hart. Wat intussen niet wil zeggen, dat hij ze *on-kritisch* las. W. bestudeerde toch vóór en boven alles de bijbel. Hij was een schrift-theoloog.

Uit deze „studie" is een hele reeks grotere en kleinere geschriften voortgekomen. De Utrechtse Universiteit, waar hij gestudeerd had, heeft de betekenis van zijn werk gewaardeerd met hem een eredoctoraat in de theologie te verlenen.

Het zou intussen minder juist zijn, om te spreken van de „theologie" van Woelderink. Hij heeft zeker geen eigen theologie gehad of willen hebben. Allerminst een eigen systeem. Hij was juist een theologisch denker, die meende, dat de theologie op bepaalde punten niet sluitend-systematisch kàn zijn. Woelderink's Anliegen was veel meer *pastoraal*. En als hij iets heeft gegeven en nagelaten, dan is het een pastorale theologie. Dit blijkt al onmiddellijk uit de vorm van zijn geschriften. Behalve het „traktaat" over de Uitverkiezing zijn het meer lees-boeken voor de gemeente dan leer-boeken voor de theologen. Maar dàn: lees-bare leerboeken voor de gemeente geschreven uit een diepgaande theologische kennis. En van een heldere, klare vormgeving.

Meer nog blijkt echter het pastorale uit de inhoud. Woelderink's geschriften handelen over de doop en het avondmaal, over de rechtvaardig-making en de heilig-making, over het verbond en over de verkiezing. En in de kleinere geschriften gaat het vooral over de *praxis pietatis*. Met de titel van een na zijn dood verschenen kleiner boek, over *„de praktijk der godzaligheid"*.

Dr. Woelderink is een gereformeerd theoloog. Maar vanuit de praktijk van het leven in de z.g. „gereformeerde" gemeenten in onze Kerk, veeleer vanuit een intens, voortdurend, lezen van de Heilige Schrift, heeft hij de hele gereformeerde theologie nog eens kritisch gelezen en bekeken. En, veelszins instemmend, maar ook tegensprekend, geherwaardeerd. Bij deze confrontatie heeft hij ook allerlei merkwaardige ontdekkingen gedaan. Waarvan ik er voor de hand weg maar eens twee vermeld. *a.* De *Dordtse Leerregels* blijken zich in hun uiteenzettingen over de Verkiezing nèrgens te beroepen op het O.T.[1]) *b.* Calvijn heeft in de *Institutie* in de beschrijving van het christelijk leven niet voldoende plaats weten te geven aan de blijdschap.[2])

En nog eens: het gaat Woelderink om een pastorale theologie. Vooral de vraag van de heils-zekerheid van de gemeente en van de gelovige heeft hem bezig gehouden. Zelf was hij diep verwant aan het gereformeerde geestes-leven. Hij leefde er zelf in en tot en met

[1]) Dr. J. G. Woelderink, *De Uitverkiezing*, Delft 1951, blz. 8 en 43.
[2]) Dr. J. G. Woelderink, *Uit de Practijk der Godzaligheid*, 's-Gravenhage 1956, blz. 142.

de „conventikels” toe heeft hij er waardering voor gehad.[1]) Maar met alle macht, die in hem was, heeft hij zich gekeerd tegen een éénzijdig subiectivisme en tegen een valse lijdelijkheid. Tegen het gevaar van de „doperse” geestes-stroming[2]), waar de accenten geheel verlegd zijn naar de innerlijke ervaring. En waar men, vanuit de tegenstelling: uitwendig-inwendig, buiten Schrift, prediking, avondmaal en doop om, wacht op een rechtstreekse „openbaring”, om tot zekerheid te komen. Woelderink nu heeft vooral onderzocht en aangewezen, op welke punten de ontwikkeling van de vroegere en vooral de latere gereformeerde theologie ertoe geleid heeft, dat de dingen zo zijn scheef-gegroeid en dermate éénzijdigheden en „ziekelijkheden” in het geestelijk leven van gelovigen en gemeenten zijn ontstaan. Hiertegenover heeft hij een andere lijn in de gereformeerde theologie meer in het licht gesteld. Een lijn van bepaalde bijbelse accenten: de waarachtigheid van Gods beloften, het Woord als getuigenis des Geestes, Gods liefde in Christus het hàrt der verkiezing, de verkiezing meer als daad dan als een „eeuwig besluit” en de Here God als de levende God. Daarom geen speculatie in het theologisch denken. Maar ruimte laten aan het „levende”, soms tegenstrijdig klinkende spreken van de Heilige Schrift.

Om nu één en ander te verduidelijken en toe te lichten wil ik vooral iets weergeven uit de grotere geschriften van Dr. Woelderink. Dat zijn: *Het Doopsformulier.* Een verhandeling over zijn leer van de doop (1938), *De Rechtvaardiging uit het geloof* (1941) en *De Uitverkiezing* (1951).

Ik vermeld alleen nog enkele kleinere werkjes: *Belijdenis en Avondmaal* (1940), *Het pastoraat rond het heilig Avondmaal* (1952) en *Uit de practijk der godzaligheid* (1956, verschenen in 1957). Dit zijn alle in toon en aanspraak pastorale geschriften bij uitnemendheid. Ze willen ertoe dienen, om leiding te geven aan het rechte geloofs-leven.

Maar nu eerst het geschrift over het Doopsformulier. Een uitge-

---

[1]) In zijn boek over de Uitverkiezing (t.a.p. blz. 50) wijst hij erop hoe in de gezelschappen, ofschoon ze vaak in spiritualistische wateren verzeilden, de *kennis van de levende God* vaak op wonderbare wijze werd bewaard. In het meer stichtelijk geschreven *Uit de practijk der godzaligheid* wijst hij er op (t.a.p. blz. 132), dat „de gezelschappen zijn geboren uit het leven der Kerk en uit het besef, dat men voor elkander verantwoordelijk is in de verzorging van de plant des geloofs en der liefde.”

[2]) *De gevaren der doperse geestesstroming*, 's-Gravenhage 1941. W. laat in dit geschrift zien, hoe de Verkiezing op een bepaalde manier verstaan als een „ideologie” gaat werken. En welke rol de als „profeten” beschouwden daarbij spelen.

breid boek van niet minder dan 375 blzz. Het begint met twee historische hoofdstukken over „de geschiedenis van de doops-bediening vóór de Hervorming en in de hervormde kerken". Interessant en leerzaam als vergelijkings-materiaal zijn hier de na elkaar afgedrukte teksten van Luther's *Doop-boekje*, het doopsformulier van Leo Judae, de medestander van Zwingli in Zürich, het doopsformulier van Calvijn, de doop-liturgie uit het eerste en tweede *Prayer Book* van Eduard VI en eindelijk òns doopsformulier, dat van de Palz en van Datheen.

Een kleine „Excurs" hier, die wel niet onmiddellijk met ons onderzoek heeft te maken, maar zeer boeiend is (a.w. blzz. 71 vv.): W. wijst aan, dat de oudste reformatorische formulieren, ook het anglicaanse, verschillende ceremonien van de roomse kerk nog in een symbolische zin hebben gehandhaafd. O.a. die, waarin een zeker exorcisme voorkomt: een uitbannen van de duivel. De symboliek hiervan, merkt W. op, sprak in de Oude Kerk een duidelijke taal en had ook een diepe en schone zin, omdat het daar meest ging om volwassenen, die met hun doop uit het heidendom kwamen tot de Kerk: het machts-gebied van Jezus Christus. Oscar Cullmann heeft ons in zijn geschrift *Die altchristlichen Bekenntnisse* (S. 18–20) laten zien dat de oudste christelijke belijdenissen ook een „exorciserende" betekenis hadden. De symboliek verloor echter eigenlijk zijn zin, toen men deze zo maar op de te dopen kinderen en zuigelingen van de gemeente toepaste. Daarom wel mede hebben de gereformeerde formulieren, dat van Calvijn en van de Palz, deze gedachten helemaal laten vervallen.

Er volgen hoofdstukken over de sacramenten (roomse, lutherse en gereformeerde sacraments-leer), over het verbond en over de „veronderstelde wedergeboorte". En het boek eindigt met een ruim 100 blzz. tellende „verklaring en toelichting" van ons oude, bekende doops-formulier.

Wie een klein beetje thuis is in de geestelijke „ligging" van de gemeenten van de Gereformeerde Bond, kan het niet verbazen, dat W. juist ons oude klassieke doops-formulier heeft uitgekozen, om sommigen pastoraal beter te leren en meer in de ruimte te brengen.

In dit formulier spreekt toch nog de duidelijke en ruime reformatorische verbonds-leer. Er wordt hier zonder voorbehouden en restricties aan de ganse gemeente het Heil Gods gepreekt. Hoewel nu dit formulier in die gemeenten naar de letter als een haast onfeilbare tekst gereciteerd moet worden, moet het zich in de praktijk en de

toepassing de meest gewelddadige exegesen laten welgevallen, om bruikbaar te zijn.

Over roomse en hervormde sacraments-leer èn roomse en hervormde genade-leer brengt W. dan dit naar voren: men stelt het weleens zo voor, dat het, tegenòver de „dingliche'', verzakelijkte voorstelling van de genade of van een „*geschapen* genade'', die ons volgens de rooms-katholieke leer in de doop wordt geschonken, hervormd zou zijn, om terug te vallen op een rechtstreekse, onmiddellijke werking van de Geest in onze harten.

Dit laatste is echter meer dopers en mystiek. Veeleer hebben de hervormden, luthersen èn gereformeerden, erkend, dat „het Gode behaagd heeft van middelen gebruik te maken, in het bijzonder van het Woord en van de sacramenten, maar zij hebben gestreden voor de juiste, schriftuurlijke waardering van deze middelen''.[1])

Dan gaat W. vrij uitvoerig in op de verschillen inzake de betekenis van de doop tussen Luther (het water mèt het Woord), Zwingli (doop als teken, vrijmacht van de Geest) en Calvijn (teken èn zegel)[2]. Ik laat dit als meer bekend rusten.

Belangrijker voor ons is, dat het als een algemeen aanvaard en verbreid *gereformeerd* inzicht wordt aangenomen, dat de doop (ook het avondmaal) de genade niet enkel afbeeldt, maar ook *verzegelt*.[3]) Hier komen we op een punt, dat in de latere discussies en in de latere praktijk van geloofs- en gemeente-leven een grote rol heeft gespeeld. Over de vragen, die hier opkomen, ontstond nl. geschil: verzegelt het sacrament een onderwerpelijke ingestorte genade òf hebben de sacramenten betrekking op Gods Woord? Op het Woord van Gods genade?

Met uitgebreide aanhalingen uit reformatorische geschriften en belijdenisgeschriften laat W. dan zien, dat de sacramenten ons „bevestigen in de *beloften Gods*'' (belijdenis van Genève van 1536, art. 14).[4])

Een prachtige aanhaling valt hier te doen uit de franse geloofs-

[1]) *Het Doopsformulier*, blz. 88. Rome kent aan de middelen, die door eigen kracht werken, een soort middelaars-werk toe.

[2]) A.w. blz. 93–103.

[3]) Een der oudste voorbeelden van het voorkomen van deze uitdrukking is wel de *Consensus Tigurinus* van 1549 tussen Calvijn en Bullinger: dat God door de sacramenten ons zijn genade zou betuigen, voorstellen èn *verzegelen*.

[4]) Cf. *le Catéchisme de l'Eglise de Genève 1542*, question 310 Qu'est-ce que le sacrement? C'est un tesmoignage exterieur de la grace de Dieu, qui par signe visible nous represente les choses spirituelles: afin d'imprimer plus forts en nos cueurs les *promesses de Dieu*, et nous en rendre plus certains.

belijdenis van 1559, de *Confessio Gallicana.* Artikel 20. Het gaat daar weliswaar nog niet over de sacramenten (art. 34), maar handelt over de weg des geloofs. „Wij geloven, dat wij deelgenoten van deze gerechtigheid zijn door het geloof alleen. . .; en dat dit geschiedt, wijl *de beloften des levens,* die ons in Hem gegeven zijn, tot ons nut zijn geschonken, en dat wij de kracht daarvan gevoelen, wanneer wij ze aannemen, niet twijfelende, of wij zullen niet bedrogen uitkomen (fr. pas *frustrés*), verzekerd als wij zijn door de mond van God. Zo hangt dan de gerechtigheid, die wij door het geloof verkrijgen, aan *de genadige beloften Gods,* door welke God ons verklaart en betuigt dat Hij ons liefheeft."[1])

In een artikel als dit horen we nog het duidelijke, krachtige en onbevangen spreken van de reformatie over het Heil. Iets van vreugde en nieuwheid over een aan de bijbel gedane ontdekking leeft erin. Op deze wijs, in deze „toon" spreekt nu ook nog ons Doopsformulier.

Er is W. voor prediking en pastoraat alles aan gelegen, dat er zo duidelijk mag worden gesproken. Hij zegt ervan: het zal goed zijn, om dergelijke uitdrukkingen te onthouden. Ze zijn zuiver reformatorisch, maar verdragen zich niet geheel met die stroming, die later de overhand kreeg. . .[2])

W. vindt echter al iets van een overgang naar een latere opvatting in een belijdenis en catechismus van 100 jaar later (*Westminster Confession* van 1647). Daar spreekt men niet meer van de beloften van het evangelie als verzegeld in de sacramenten. Maar de sacramenten heten dan heilige tekenen en zegelen van het verbond der genade. Dat kan nog wel hetzelfde betekenen. Maar het weglaten van de uitdrukking „de beloften des verbonds (of: des evangelies, òf: des levens)" effent de weg, om straks een inwendige, in het hart uitgestorte genade door de sacramenten te laten verzegelen. En W. drukt het verschil tussen het ene en het andere dan zo uit: dan dient het sacrament niet meer tot versterking van het geloof, van dat geloof, dat op het Woord en de beloften Gods vertrouwt, maar tot versterking van dat geloof, waardoor men geloven mag, dat God een werk der genade in het hart gewrocht heeft. Deze ietwat subtiele onderscheiding kan een buitenstaander iets splinterig en spitsvondig toeschijnen. Maar wie een beetje thuis is in de gemeenten, waar W. zijn pastoraat heeft uitgeoefend, verstaat,

---

[1]) *Confession de Foi* 1559, articles 20 et 24 (*Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen,* München 1938, S. 70 und 74).

[2]) A.w. blz. 108.

dat in hetgeen hij hier wil vasthouden, het hart van zijn pastorale theologie klopt.

We komen toe aan het hoofdstuk over het Verbond.[1])

De reformatorische belijdenis-geschriften hebben geen afzonderlijke artikelen aan de leer van het verbond gewijd. Het verbond komt ter sprake vooral bij de bespreking van de doop, met name van de kinderdoop. Denken we hier maar dadelijk aan ons eigen oude doops-formulier. Ook de *Heidelberger Catechismus* spreekt zo. Bij de kinderdoop (vr. en antw. 74) komt ineens het Verbond ter sprake: de jonge kinderen zijn in het Verbond Gods en in Christus' gemeente begrepen. Het doopsformulier doet het precies eender: . . .men zal de kinderen als erfgenamen van het Rijk van God en van zijn Verbond dopen.

Vooral de Zwitserse theoloog *Heinrich Bullinger* heeft de verbondsleer ontwikkeld en uitgewerkt. Van hem schijnt te stammen (*Catechismus van Zürich*) de exegese van Colossenzen 2 vs. 11, dat de doop de „besnijdenis van Christus" is. En dat dit „verklaart, dat de kinderen der gelovigen begrepen zijn in het eeuwige verbond van God". Er is hier in onze catechismus en in ons doopsformulier wel een rechtstreekse invloed van Bullinger.[2])

Er zijn nog talloze andere getuigenissen voor deze reformatorische verbondsleer aan te halen. O.a. de *Catechismus van Genève* (1545) en de *Confessio Helvetica Posterior* (1562).

Woelderink laat nu echter zien, dat er ook hier al vrij spoedig een kentering in de beschouwingen komt. Een voorbeeld daarvan is de *Hongaarse Geloofsbelijdenis* van 1562. Er komt in die belijdenis een zeer uitvoerig artikel voor over de kinderdoop, art. 48.

Eerst komen we ook hier dezelfde gedachten-gang tegen als in de andere gereformeerde confessies. De besnijdenis van Christus is de doop. Maar dan heet het van de kinderen: want ofschoon zij niet die geloofs-habitus hebben, die in de volwassen gelovigen vereist wordt, toch kan een zaad en kiem (semen et germen) des geloofs hun niet ontbreken. . .

---

[1]) Systematisch zou zijn, zegt W., om eerst over het verbond, daarna over de sacramenten te spreken. Historisch gezien heeft echter de sacramentsleer van de hervormers hun verbonds-leer bepaald en niet omgekeerd de verbonds-leer de leer van de sacramenten (a.w. blz. 79). Men kan hier ook de *Institutie* van Calvijn vergelijken. Eerst is er terloops sprake van het verbond der genade in boek II, als het gaat over het verschil van wet en evangelie en van O. en N.T. Maar in boek IV bij de doop spreekt ook Calvijn er veel uitvoeriger over.

[2]) A.w. blz. 120. Een zeer pastoraal gedeelte vinden we hier, blz. 116–119.

Hier begint zich een lijn af te tekenen, die later leidt tot de veronderstelling van de wedergeboorte in de kleine kinderen, omdat ànders de Doop hun niet zou toekomen. W. ziet hier wel terecht een afwijking van de oorspronkelijke reformatorische lijn.

Doch hieraan aansluitend haalt hij aan, wat Bullinger en met name Calvijn in zijn *Institutie* over de kinderdoop hebben te berde gebracht tegen de Wederdopers.[1])

Woelderink is daar erg gelukkig mee. Gelukkiger dan Barth, die de Wederdopers bijvalt in de mening, dat in de Schrift het verbond met Abraham èn zijn zaad, waarvan de besnijdenis het teken was, een natuurlijk-biologische opeenvolging in de geslachten aanwijst. Een ,,vleselijke'' opeenvolging, zeiden de Wederdopers.

Calvijn echter zegt: maar indien zij, d.z. de Wederdopers menen, hetgeen zij niet duister te kennen geven, dat aan het vleselijk zaad van Abraham nooit Gods geestelijke zegening is beloofd, dan vergissen zij zich zeer daarin (*Institutie*, Boek IV, h. 16 par. 12). En enkele paragrafen verder (par. 15): laat het dus buiten geschil zijn, dat God de zijnen zo goed en mild is, dat Hij om hunnentwil ook de kinderen, die zij hebben voortgebracht, tot zijn volk wil gerekend hebben.

Persoonlijk geloof ik, dat Calvijn hier gelukkig inconsequent is ten aanzien van de uiterste uitspraken van zijn verkiezings-leer. Men kan ook zeggen, zoals W. doet, dat Calvijn een ,,schriftuurlijk theoloog'' is.

Woelderink oefent nl. vanuit deze ziens-wijze kritiek op de latere ontwikkeling in de verbonds-leer, waarbij men onderscheiden gaat tussen een ,,inwendig'' en een ,,uitwendig'' verbond. En hij geeft hier vanuit een bijbels denken enige gedachten weg van een kritische pastorale theologie.

Hij zegt dit: reeds uit deze woorden (over de geestelijke zegening van God over de vleselijke nakomelingschap van Abraham) blijkt, hoe het allerminst calvinistisch en gereformeerd is, te zeggen, dat de belofte van geestelijke zegen alleen aan de uitverkorenen en (of) wedergeborenen onder de kinderen betekend en verzegeld wordt. Uit de bestrijding dezer gedachte door Calvijn blijkt, dat zij uit de

---

[2]) Calvijn, *Institutie*, Boek IV, hss. 16 en 17. Over Bullinger a.w., blz. 130. De belofte van God aan Abraham *èn zijn zaad* past Bullinger evenals alle reformatoren toe op de Chr. Kerk van het Nieuwe Verbond en hun kinderen. Doch met nadruk zegt hij dan, dat niemand moet menen, dat hij de behoudenis wil toeschrijven aan de vleselijke geboorte uit christen-ouders. Integendeel wil hij alle dingen hebben toegeschreven aan de genade en de belofte van God (*Huisboek*, fol. 310, uitgave 1622).

doperse hoek komt. Als zij nochtans later onder de gereformeerden grote ingang heeft gevonden, dan is dat mede op grond van een intellectualistische opvatting en toepassing van de leer der verkiezing, waarbij men meer prijs stelt op een rechte lijn in de redenering dan op het nochtans des geloofs; het wijsgerig denken verdringt dan in de theologie de visie des geloofs, die rust op de beloften Gods.[1])

En W. grijpt hier al vooruit op zijn dan volgende uitvoerige uiteenzetting over het ,,inwendige en het uitwendige verbond''. Natuurlijk kan ieder zien, zegt hij, dat niet allen ,,Israel zijn, die uit Israel zijn''. En niet alle gedoopten blijken christenen te zijn, levende leden van de gemeente. Niet allen gaan in de voetstappen van het geloof van vader Abraham. *Hierdoor wordt het geloof geheel en al op Gods beloften geworpen,* zegt W.

Dit was en is echter velen te weinig. De strijd tussen Gods belofte en wat de ogen aanschouwen, wat we in de gemeente waarnemen en ervaren, heeft al gauw de Kerk zulke moeilijkheden gegeven, dat men getracht heeft deze strijd te vermijden. Men had behoefte aan een sluitend systeem. Zo is men tot de constructie gekomen van het intern en extern verbond.

Trigland, de man van de ,,*Kerkelijke geschiedenissen*'' en F. Gomarus, de voorvechter der contra-remonstranten, blijken vooral twee verdedigers van de leer der twee verbonden. Naderhand door tal van theologen uit de 17de en de 18de eeuw aangehangen is deze leer onder ons volk verbreid. En vormt nog de ondergrond in de doops-beschouwing van de gereformeerde-bondsgemeenten.

De doop is bij deze beschouwing slechts een teken van het externe verbond. Maar verliest daarmee zowel zijn heiligheid als z'n eigenlijke betekenis. De onderscheiding intern-extern wordt nl. over de hele linie uitgebreid. Er is een inwendige en een uitwendige roeping. Er is een zichtbare, uitwendige kerk en een onzichtbare, inwendige Kerk. En de doop behoort in deze constructie allereerst alleen maar bij het ,,uitwendige''. Je hebt er niet zo heel veel aan en kunt er niet zoals Luther je hand op leggen en er nu en tot in eeuwigheid mee rekenen, als je bent aangevochten. Want het eigenlijke Verbond, het inwendige verbond, waarin God alles geeft, óók het geloof en de bekering, strekt zich alleen uit tot de uitverkorenen. Dat men tot dit verbond behoort, weet men pas, wanneer de Here God het geloof en de bekering in ons hart gewerkt heeft. Of wanneer we zulke ,,ken-

---

[1]) A.w. blz. 133.

merken" van genade bij onszelf vinden, dat we daaruit mogen besluiten tot onze verkiezing.

W. merkt echter op: alles wordt hier precies op zijn kop gezet. En men volgt de omgekeerde weg, die de hervormers wezen en gingen. Men komt hier niet door de gelovige omhelzing van de beloften des verbonds tot kennis van zijn verkiezing. Maar omgekeerd: eerst door de ken-merken komt men tot de kennis van zijn verkiezing en daaruit besluit men, dat men deel heeft aan het verbond der genade en dus ook aan de beloften van het verbond. Eerst moet men hier tot geloof en bekering zijn gekomen, vóórdat men troost uit Gods beloften kan ontvangen.

Woelderink laat dan zien, dat dit bijbels-evangelisch onwaar is en pastoraal onbarmhartig. Hij zegt: er zijn bij deze leer en prediking geen onvoorwaardelijke beloften van God, waarin juist Gods *vrije genade* tot ons komt.[1])

Er zou nu nog wel iets te vertellen zijn uit het interessante hoofdstuk over de „veronderstelde wedergeboorte". Hoe en waar het voorkomt bij de gereformeerde patres. En hoe het later in de neocalvinistische theologie een beslissende rol heeft gespeeld. Dit allemaal zou deze bijdrage te lang maken. Zo wil ik ook veel korter zijn in een referaat van Woelderink's tweede grote boek *De Rechtvaardiging uit het Geloof*.

Ook dit boek schreef W. indertijd evenals het Doopformulier om een pastoraal Anliegen. Oorspronkelijk werden de beide boeken geschreven als vervolgartikelen in het hervormd-gereformeerde weekblad *de Waarheidsvriend*, een blad voor de gemeenten. Hij schreef het, *a.* omdat onder invloed van subiectivisme en piëtisme bekering en wedergeboorte veel meer centraal zijn komen te staan dan de rechtvaardiging, *b.* tegen de z.g. *bewuste* rechtvaardigmaking. Deze bewuste rechtvaardigmaking is óók een reactie op het subiectivisme. En de rechtvaardiging krijgt hier in prediking en pastoraat weer zijn volle gewicht. Maar als een bedenkelijke pastorale fout ziet W. het, dat men de rechtvaardiging los maakt van het evangelie en samentrekt in één moment, het ene ogenblik, waarin God Zich aan de mens

---

[1]) Merkwaardig in dit verband is de vraag, wat de rechte exegese is van Jeremia 31 vs. 31–34. Trigland bijv. noemt het daar vermelde verbond van God aan de Sinaï een uitwendig, conditioneel verbond. Maar het nieuwe verbond, dat God sluiten zal een *absoluut* verbond. W. wijst echter het z.i. foutieve ervan aan, om de woorden: Ik zal mijn wet in hun binnenste geven en die in hun hart schrijven, op te vatten als een profetie. Een profetie van een onmiddellijke, rechtstreekse openbaring van de Geest in het laatst der dagen. Ook dit zegt God bij Jeremia als een belofte des verbonds.

openbaart, het moment van Gods vrijspraak. In dat ene moment wordt de mens van dood levend, zeggen de mensen van de „bewuste" rechtvaardigmaking. Het „momentele" vindt W. ook bij Barth in de weergave van zijn gedachten in van Niftrik's dissertatie *Sola Fide.*[1]) Een goede uiteenzetting van wat de bijbel leert over de rechtvaardiging hoef ik hier niet te herhalen. Een discussie met de ethische richting (wijlen dr. Gerretsen's geschrift over de rechtvaardiging bij Paulus) zou ons in verband met het ons gestelde hoofdthema ook te ver voeren. Alleen dit ervan: W. wraakt hier op grond van het bijbels denken de dikwijls gemaakte tegenstelling tussen „ethisch" en „juridisch". En hij laat zien, dat men de toerekening van de gerechtigheid van Christus niet moet willen verklaren uit een formeel begrip van gerechtigheid als deugd van God. Maar veelmeer vanuit het bijbelse verbonds-denken (Romeinen 5 Adam-Christus).

Waar het de schrijver echter vooral om gaat met dit boek is de „plaats" van het geloof in de rechtvaardiging.

Uitvoerig wordt hierbij de 18de-eeuwse strijd van Alexander Comrie met de andere theologen van zijn tijd weergegeven. W. echter zegt van hem: al is Comrie niet alleen een kenner der reformatorische geschriften, maar ook een man, die het geestelijk leven bij uitnemendheid kent, zodra hij de vragen *wetenschappelijk* uiteen gaat zetten, kan hij zich van de methoden zijner dagen niet bevrijden.[2]) Comrie's vraag is: gaat de rechtvaardigmaking aan het geloof vooraf? Of volgt die op het geloof? Hij antwoordt, om alle schijn van remonstrantisme te vermijden: de rechtvaardiging gaat voor-af aan het geloof. Om dit vooraf-gaande goed te doen uitkomen, onderscheidt hij zelfs vierderlei rechtvaardigmaking *a.* van eeuwigheid, *b.* in de Opstanding van Jezus Christus, *c.* in de conscientie van de gerechtvaardigde vóór en na het geloof, *d.* in de dag des Oordeels. Ook komt hij ertoe, om van onbewuste rechtvaardiging in ons hart te gewagen in het verborgen ogenblik der levendmaking van de zondaar. Voorts van een ons geschonken geloofs-vermogen

---

[1]) Vergl. echter bij Barth het stuk „Die Rechtfertigung allein durch den Glauben" in *K.D.* IV/1, S.S. 679–718. Ook H. Heppe, *Dogmatik*, 1861, een bronnenboek over de geref. patres: Die *iustificatio passiva* ist die subiective Empfindung der Gnade im Bewusztsein des Gerechtfertigten durch den Glauben. In jener Hinsicht erfolgt die Rechtfertigung des Erwählten als *actus individuus et simul totus* (Keckermann) vollständig und ein für allemal *in dem Moment*, in welchem in dem Herzen desselben der Glaube erwacht, weshalb die Rechtfertigung des Sünders nur eine einmalige, jede Wiederholung ausschlieszende ist.

[2]) *De Rechtvaardigung uit het Geloof*, blz. 128.

(habitus). En meer dergelijke enigszins scholastische onderscheidingen.

Woelderink wijst echter aan, dat heel deze vraag- en probleemstelling in het subiectivisme is verzeild. Waarbij men de rechtvaardiging niet meer vanuit het Woord benadert, maar vanuit de beleving van de christen. In de Schrift is de rechtvaardiging een daad van God of een verklaring van God in het evangelie (vergl. Zondag 23 Heidelb. Catechismus). In de theologische discussies van de 18de eeuw is de rechtvaardiging verworden tot een bewustzijnsakte van de mens.[1]) ,,De vastheid van ons behoud ligt (nu) niet meer in de onveranderlijkheid van Gods beloften, waarin het geloof rust, maar in de kracht en helderheid der bevinding."

Comrie heeft hier enkele accenten wel weer beter gelegd. Maar is daarbij ook niet ontkomen aan een constructie.

Van het levende bijbelse spreken zullen we echter geen constructie maken, zegt W. Dit stelt nl. de rechtvaardiging zowel *voor* als *na* het geloof. In de Schrift is sprake van God, die de goddeloze rechtvaardigt. Maar eveneens van God, die de gelovige rechtvaardig spreekt (Genesis 15 vs. 6). Dit dubbele spreken komen we zelfs in éénzelfde tekst tegen: Romeinen 4 vs. 3–5.[2])

W. wil dit helemaal geen paradox noemen en niet spreken van twee aan elkander tegenovergestelde stellingen, die beiden moeten worden gehandhaafd, om hèt eigenlijk te zeggen. Maar de ene uitspraak is gebouwd op de andere. Ze zijn fundament en boven-bouw. Maar als de Schrift zegt, dat we door het geloof gerechtvaardigd zijn, dan ,,wordt de betekenis van het geloof hier niet bepaald vanuit de mens, die gelooft, maar vanuit zijn voorwerp: het woord en de belofte des evangelies".[3]) Anders gezegd: het geloof is het teken, waardoor ons aandeel aan Christus zich bewijst niet fictief,maar werkelijk te zijn. Er is echter geen reden, om nu te gaan spreken van tweeerlei rechtvaardiging. Het gaat W. ook hier voluit om het pastorale. Dat blijkt nog uit het volgende: wanneer we eraan vasthouden, dat God ons rechtvaardigt in het ons verkondigde evangelie en dat in het evangelie de beloften van vergeving en eeuwig leven verbonden worden aan het geloof, *is er geen plaats meer voor de gedachte, dat de rechtvaardiging maar éénmaal in het leven van de christen doorbreekt en dat zij die ene keer wordt samengedrongen in een punt des tijds*. Maar er

---

[1]) a.w. bldz. 133, 141 en 142.

[2]) a.w. bldz. 201 vv. Vergl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 2de dr. Deel IV. bldz. 204, 205 en 211. [3]) a.w. bldz. 207 en 210.

is hier plaats voor wat de Catechismus noemt: *zo dikwijls als* (Zondag 31).[1])

Een kleine, maar belangrijke dogmenhistorische „*Excurs*" moet hier zeker ook vermeld worden:

Woelderink veronderstelt, dat de gangbare onderscheiding: de rechtvaardiging geschiedt in *één* punt des tijds, de heiliging strekt zich uit over het gehele leven, uit de roomse leer van de rechtvaardiging stamt. Volgens de rooms-katholieke leer wordt toch de rechtvaardigmakende genade aan de mens ingestort bij de doop. Enigszins gewijzigd leeft dit ook nog in de lutherse theologie, als men daar aanneemt, dat tegelijk met de doop de gave van de Geest wordt geschonken, waardoor de mens wordt wedergeboren. Door deze theorie moesten de luthersen in de „ordo salutis" eigenlijk wedergeboorte en bekering aan de rechtvaardiging vóóraf doen gaan.

Toen men echter in de gereformeerde theologie de gedachte overnam, dat de rechtvaardiging in een punt des tijds plaats heeft (Petrus van Mastricht, Bernhard Keckermann, Joh. à Marck, Dr. A. G. Honig, ds. H. J. v. Schuppen), moest men wel, omdat men de rechtvaardiging had losgemaakt van de toediening van het sacrament, zijn toevlucht nemen tot het spiritualisme (bijzondere, rechtstreekse openbaring eenmaal ergens).

En nu tenslotte nog iets uit en over het geschrift uit 1951 over *De Uitverkiezing*.[2]) Dit geschrift van nog geen 80 bladzijden is m.i. het klaarste en beste, wat Woelderink geschreven heeft. Je kunt het haast wel een „kerkelijk traktaat" noemen. Hij schreef het na zijn verkregen ere-doctoraat. Het laat echter zien, dat hij een *doctor ecclesiae* was. Het is zo zorgvuldig en weldoordacht opgesteld, dat je het bijna in zijn geheel zou moeten aanhalen om het enigszins recht te doen.

Ik kan er vanzelfsprekend hoogstens zeer verkort wat uit weergeven. Behalve een inleiding aan het begin en een samenvatting op het einde handelt het geschrift over de Nederlandse Geloofsbelijdenis, de Remonstrantse Twisten, de *Dordtse Leerregels*, Supra- en Infralapsarisme, de Conceptie van Barth en de schriftuurlijke zin van het woord Uitverkiezing.

Bij artikel 16 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis wordt opgemerkt, dat dit artikel niet van een *dubbele predestinatie* spreekt. Verkiezing en verwerping zijn niet de hoofdgedachten van dit artikel.

---

[1]) a.w. bldz. 222–224. [2]) Dr J. G. Woelderink, *De Uitverkiezing*, Delft 1951.

Veeleer de deugden Gods.[1]) De kritische vraag wordt echter gesteld, of het helemaal schriftuurlijk is, om de beide deugden Gods: de barmhartigheid en de rechtvaardigheid geheel verschillende wegen te laten gaan. W. verwijst hier behalve naar de Schrift naar de Ned. Geloofsbelijdenis zelf, waar in artikel 20 in de ene zaak van ons behoud in Jezus Christus de rechtvaardigheid èn de barmhartigheid op een àndere manier sámen-spelen.

Ondanks deze kritische vraag t.a.v. artikel 16 stelt W. toch vast, dat niet de *Confessio Belgica*, maar wel Calvijn in zijn *Institutie* de grondslag heeft gelegd voor een theologisch systeem, waarin het besluit der verkiezing een alles overheersende plaats zou krijgen. Woelderink's hele geschrift is echter geschreven om het fatale van een denken van hieruit aan te wijzen.

Zoals ik reeds aangaf, volgt er, om op de Dordtse Leerregels te komen, eerst een hoofdstuk over de „remonstrantse twisten". Daarvan merkt W. op: de strijd tussen remonstranten en contra-remonstranten is op de verkiezing gebràcht. Het hart van de kwestie lag echter in de correlatie van Woord en geloof. De reformatoren zagen in het Woord allereerst een getuigenis en kracht van de Heilige Geest. Voor de remonstranten was het Woord allereerst een redelijk gegeven. Het zou vruchtbaarder zijn geweest, als het geschil op dit punt was uitgestreden. Maar dat beiden het geschilpunt terugbrachten op de verkiezing, met name op de verkiezing van eeuwigheid, hangt wel samen met de *schoolse* opzet, die *beider* theologie eigen is.[2])

Dan de *Dordtse Leerregels*. Hier begint W. met er nadrukkelijk op te wijzen, hoe de eerste 4 artikelen van Caput I beginnen met het evangelie, waarin God de mens voor een beslissing stelt. En artikel 5 voegt hieraan dan toe, dat het geloof een genade-gave van God is, doch het ongeloof uit het eigen hart van de mens voortkomt en hem schuldig stelt.

Maar dan volgt artikel 6. De *Heidelberger Catechismus* had alleen gevraagd: vanwaar komt zulk geloof? En geantwoord: van de Heilige Geest, die het geloof in onze harten werkt door de verkondiging van het heilig Evangelie... (Zondag 25). Maar de Dordtse Leerregels vragen: waarom sommigen alleen met het geloof worden begiftigd en anderen niet? Dan is men ook al bij het besluit en wel het dubbele besluit. Het eeuwige besluit, dat van het begin af scheiding tussen mensen èn mensen maakt, het „*decretum horribile*" van Calvijn. De

---

[1]) A.w. blz. 15 en 16. [2]) A.w. blz. 17 en 18.

remonstranten vielen aan en zeiden, dat God zo in laatste instantie verantwoordelijk werd voor het ongeloof. De contra-remonstranten verwierpen dit verre: „nochtans God geen Auteur der zonde". (*Dordtse Leerregels*, C.I., paragraaf 15). Maar, zegt W., door hun formulering hebben ze wel aanleiding tot deze beschuldiging gegeven.[1]) En ze hebben met te spreken van het „besluit der verwerping" zelfs meer gezegd dan de Schrift ergens zegt. Opmerkelijk nl.; dat het geloof uit God is, wordt met teksten gestaafd; dat God de ongelovigen het geloof niet heeft willen geven, wordt gezegd zonder enig beroep op de Schrift.

En, zegt W., hier en in andere opzichten zijn ze in hun „schoolse" spreken (ze heten ook „leerregels") meer een tussen-vorm tussen een geloofs-belijdenis en een dogmatiek. Hetzelfde „schoolse" spreken is er toch o.a. daarin, dat het telkens weer gaat over dè Verkiezing in plaats van over de verkiezende Liefde Gods. De Verkiezing krijgt een zekere zelfstandigheid; het wordt a.h.w. een op zich zelfstaande grootheid met bepaalde eigenschappen. De verhouding van het besluit der verkiezing tot Christus is in de D.L. ook niet helemaal duidelijk. En we kunnen wel zeggen met hun eigen woorden: de vaderen in Dordt hebben niet helemaal „kerkelijk", maar te zeer „academisch" en „scholastisch" (Bogerman) gesproken.

Er waren al op de Synode van Dordrecht ook de twee scholen: de supra- en infra-lapsaristen.[1]) Beiden hebben een poging gedaan, om de verhouding van God in Zijn eeuwige Raad tegenover de zonde enigszins te benaderen. W. zegt hiervan: de zonde is het meest onredelijke, dat er is en zij gaat onze rede en ons begrijpen even ver te boven als de diepten Gods. De logische redenering van de „eerste oorzaak" kan hier dan ook niet worden toegepast.

Zoals we weten, gaat het tussen bovenval- en benedenval-drijvers om de volgorde van Gods besluiten. De eersten wilden de soevereiniteit van God volkomen handhaven en God in geen enkel opzicht afhankelijk maken van mens en zonde. De laatsten leek het schriftuurlijker, òmdat de verkiezende liefde gegrond is in Christus, om de gevallen mens het voorwerp van Gods verkiezing te maken. Maar de hele vraag van een logische volgorde van Gods besluiten volgens menselijke logica is volgens W. een misselijke vraag. En de „schoolse" spreek-wijze van supra- en infra-lapsarisme heeft mee schuld aan de bittere vrucht, dat het „geloof" van velen slechts een verkapt

[1]) A.w. blz. 19–22. [2]) A.w. blz. 23–29.

determinisme is. Alweer vanuit een pastorale zorg is dit gezien en gezegd. Bij grote delen van de gemeente komt men dit toch tegen. Hierdoor o.a. merkt W. op is van de ,,*nadere reformatie*" niet geworden, wat die oorspronkelijk bedoelde.

We komen op het hoofdstuk over de conceptie van Barth.[1])

Zowel naar de vorm als naar de inhoud mogen we het gerust een geniale conceptie noemen, zegt W. En Barth's hoofd-gedachte vertolkt een bijbels gegeven. Het geniale van zijn constructie is niet het vinden van het motief, maar het gebruik maken ervan.

Het motief bestond reeds. Het is het na Dordt door sommige theologen ontwikkelde verbond der verlossing òf de raad des vredes. Je zoudt kunnen zeggen: het overleg tussen Vader, Zoon en Geest over het Heil.[2]) Nu zegt Barth: in dit overleg is de Zoon beiden subiect èn obiect van zijn verkiezing. Jezus Christus is de ,,erwählende Gott" èn de ,,erwählte Mensch".

De bereidheid van de Verkorene, om de doeleinden van zijn verkiezing te volvoeren, zijn zoals Barth het stelt het begin en het einde van al Gods besluiten. Het hart van het evangelie (Johannes 3 vs. 16) wordt hier de hoofdgedachte van de Raad Gods. En de volgorde van Gods besluiten, waarover men onvruchtbaar en onheilzaam getwist heeft, wordt opgeheven. Alle besluiten worden door dit ene besluit omvat en be-heerst. En W. zegt: de hoofd-gedachte van Barth is in volkomen overeenstemming met het evangelie en daaraan ontleend. De liefde Gods draagt niet alleen alle besluiten Gods, maar ook alle deugden Gods.

Waarom W. Barth's leer dan toch verwerpt en weerspreekt, is, omdat hij ook bij Barth in zijn kijk op Gods verkiezing een speculatief element vindt. En wel t.a.v. de zonde. Woelderink meent nl. ten onrechte, dat Barth de zonde ziet als de noodzakelijke keer-zijde van de schepping. Hij zegt van de mens en de zonde (*K.D.* II/2 S. 131): der Mensch an sich und als solcher, confrontiert mit dem Satan und seinem Reich, hat nun einmal in seiner geschöpflichen Freiheit die Macht nicht seinerseits zu verwerfen, was Gott in seiner göttlichen Freiheit verwirft und also der Versuchung gegenüber die Güte seiner Schöpfung und seiner Bestimmung zum Bilde Gottes zu behaupten. Der erwählte Mensch Jesus tut es. . .

---

[1]) A.w. blz. 30–42.

[2]) A.w. blz. 32. De leer v. h. verbond der verlossing of de raad des vredes heeft bij de gemeente veel meer ingang gevonden en veel sterker aangesproken dan de schoolse systemen van supra- en infra-lapsarisme. Voor Barth hier vergl. *K.D.* II/2 S. 101–157.

Volgens W. wordt de zonde hier tot een zwakheid van de geschapen menselijke natuur. Het vrijwillige en moedwillige in de zonde komt hier in het gedrang. Op den duur moet dit bij de gemeente tot een gering-achten van de zonde leiden. Wat Barth in het infra-lapsarisme eert, dat nl. het kwaad, het boze in dit systeem iets meer behoudt van zijn raadselachtigheid en ondoorgrondelijke duisternis dan in het supra-lapsarisme, heeft hij, meent W., in zijn eigen systeem niet voldoende verwerkt.[1])

En dan alweer zoals telkens een opkomen voor een pastorale theologie bij W. „Laten wij afzien van elke constructie van Gods Raad en van iedere poging, om Gods eeuwige gedachten op de voet te volgen; we hebben daartoe niet het recht en het vermogen. Wat God in zijn Woord over ons denkt, is meer dan genoeg, om er ons hele leven bij stil te staan."

Hierna spreekt W. in een volgend hoofdstuk uitvoerig over de schriftuurlijke zin van het woord Uitverkiezing.[2])

En begint dan bij het O.T. Waarop, zoals reeds is opgemerkt, merkwaardig genoeg de *Dordtse Leerregels* zich geen enkele maal hebben beroepen. Waarover daar ten enenmale wordt gezwegen. Waarschijnlijk heeft dit wel zijn gevolgen gehad.

In het O.T. is Gods verkiezing een daad van God in het heden. En ook in het N.T. is de verkiezing allereerst een daad van God. De keerzijde: de verwerping is ook een daad van God. Het O.T. laat ons de verwerping door God wel heel sterk en strak zien als een daad van God en niet als inhoud van een besluit. De verwerping is altijd de keer-zijde van de verkiezing (Saul, 1 Samuel 15 vs. 23). En verkiezing en verwerping zijn daden Gods, die ook in elkaar kunnen overgaan (Hosea). In het O.T. treffen we toch een levend spreken over de Here God aan: God, die in ons leven inkomt, sprekend en handelend. Niet een God van verre, maar een God van nabij. Het eeuwige besluit richt tussen God en ons een muur op, die God juist in zijn heilshandelen doorbreekt. Bij de erkenning van verkiezing en verwerping als daden Gods gaat het om een Ontmoeting. Gaat het om de Ontmoeting met de levende en werkelijke God. Zijn Daden zijn echter geen

---

[1]) W. trekt uit het ene aangehaalde citaat uit K.D. II/2 toch wel een geheel verkeerde conclusie t.a.v. Barth's leer over de zonde. Hoe sterk en scherp B. juist het raadselachtige en onverklaarbare, absurde, van de zonde ziet, kan men op vele plaatsen in de *K.D.* vinden. Vooral met name *K.D.* III/3 §. 50 Gott und das Nichtige. Eén van de duidelijkste plaatsen, die het tegengestelde zeggen van wat W. meent, is ook *K.D.* IV/1 S. 453–455. Daar ook iets uitvoerigers over de geschapen mens en zijn „vrijheid".

[2]) A.w. blz. 43–61.

willekeur. De achtergrond van Gods' Daden is zijn Trouw en Liefde en is het Verbond.

Ook in het N.T. is de wetenschap aangaande onze verkiezing niet ontsproten aan een bijzondere openbaring over een besluit, maar aan de kennis van de Daad Gods, waarin Hij ons heeft afgezonderd en tot zijn gemeenschap in Christus heeft geroepen. Zo tekent het N.T. ons ook de weg van het Woord. Het boek van de Handelingen der apostelen is hier instructief. De geest verhinderde Paulus, heet het daar ergens. De verkiezende Liefde van God als daad van Hem heeft volgens het N.T. haar plaats in de bedeling des Geestes. En men kan de Geest ook weerstaan en bedroeven. Maar we worden ook opgewekt, om „onze roeping en verkiezing vast te maken" (2 Petrus 1 vs. 10). W. heeft oog gekregen voor het levende spreken van de Schrift. Wie in alles uitgaat van de verkiezing van eeuwigheid, loopt met tal van Schrift-gedeelten vast. Het zijn de z.g. „remonstrantse" teksten. Die we echter niet remonstrants hoeven uit te leggen. Want achter de daden Gods, achter deze waarachtige geschiedenis en bemoeienis Gods met ons, is Gods Hart, is zijn eeuwige Raad. Zo zegt en ziet de brief aan de Efezen het bijv. en de eerste brief aan Timotheus.

Maar de verkiezing van eeuwigheid wordt in de Schrift niet beheerst door het vrijmachtig Besluit zonder meer, maar door Gods vrijmachtige Liefde. En de apostel Paulus spreekt niet in de weg der beschouwelijkheid – zoals de *D.L.* – over sommigen, die verkoren worden en anderen, die worden voorbijgegaan, maar in de weg des geloofs zeer persoonlijk van „ons".

En ergens zegt Woelderink dan nog zeer pastoraal het volgende – het „traktaat" wordt eigenlijk een preek –:

Hoe God Zich de zonde kon denken en of de zonde dan tenslotte toch niet noodzakelijk werd, zijn vragen, die wij niet stellen mogen. De Schrift laat ons (echter) zien, dat het evangelie zijn wortel in de hemel heeft en als wij onze gedachten thans naar de hemel opheffen, dan moeten wij daar niet meer zoeken dan het evangelie, het geopende Vaderhart Gods, de bereidheid van de Zoon om Zich voor ons te offeren, de gewilligheid van de Geest om in een moeilijke strijd zondaren bereid te maken door genade behouden te worden.

Het geschrift over „*De Uitverkiezing*" is met deze weergave nog lang niet uitgeput. Toch wil ik het hierbij laten.

En dit artikel besluiten met het maken van enkele *kritische* opmerkingen. Dat ik grote waardering en belangstelling heb voor het

theologisch werk van wijlen Dr. Woelderink is uit de uitvoerige weergave van één en ander wel gebleken. Zijn pastorale theologie heeft in een bepaalde sector van onze Hervormde Kerk en van heel de „gereformeerde gezindheid" bevrijdend ingewerkt op prediking en ziels-zorg. En betekenis gehad zowel voor predikanten als voor menig gemeentelid.

Het is echter typisch een *pastorale* theologie. En ten enenmale niet een *missionaire* of *apostolaire* theologie. Zoals bijv. die van Professor Hoekendijk of zoals de gedachten van Dietrich Bonhoeffer.

Gegeven echter het uitgangs-punt van deze „wijze", om met de vraagstukken bezig te zijn en gegeven de opdracht, die Woelderink hier als zijn levenswerk heeft gezien, blijft toch ook nog de vraag, in hoeverre ook zijn kritisch-pastorale denken nog te veel beïnvloed is gebleven door de probleem-stellingen van de meer bevindelijke gereformeerde theologie. De mens wordt in deze theologie wel bevrijd uit het zoeken naar allerlei onzekere gronden van gevoel of beleving in zichzelf. Maar blijft de geloofs-strijd van de mens niet toch te veel in het middelpunt staan?

Woelderink heeft tegen het éénzijdige spiritualisme en tegen een te sterke obiectivering van het Woord (Luther, Kohlbrugge ook volgens hem) aan een diepere bijbels-reformatorische leer van de Heilige Geest ruimte willen geven. In zijn posthuum verschenen „*Uit de practijk der Godzaligheid*" heeft hij dit indringend gedaan.

Maar hier blijkt, wat ik zoëven als vraag stelde over de probleemstelling van heel W.'s werk. Een probleemstelling, die hij „ergens" voor-vond. Waarin hij zelf ook met zijn hele zijn leefde. Maar die aan de werkelijkheid van de menselijke vragen van vandaag niet helemaal toekomt. Een voorbeeld ervan. Woelderink ziet een legitieme voortzetting van de gezelschappen en conventikels in de tegenwoordige Bijbel-kringen. Ik geloof echter, dat het op de bijbel-kringen in Oost-Duitsland op een heel andere manier om *zoeken van licht en leiding uit de Schrift* gaat dan in een gesprek over leidingen van ons persoonlijk geestelijk leven.

Een bijbelse notie als die van het *Koninkrijk Gods* komt dan ook ternauwernood ergens voor of tot zijn recht in dit oeuvre.

Zo kan men óók vragen – maar ik vraag het iets meer aarzelend–, of de hele „bijbelse vernieuwing" zoals die in de theologie van de laatste 25 jaar vooral door de studie van de bijbelse grond-woorden gestalte gekregen heeft, voldoende weerklank heeft gekregen in W.'s

pastorale theologie.[1]) Gelukkig in sommige opzichten duidelijk wèl. Zo, waar hij in het traktaat over de Uitverkiezing aanwijst, dat de Bijbel ons ,,eeuwigheid''s-begrip in het geheel niet kent.

Ook waar hij instemmend met Karl Barth aanwijst, dat in de Schrift de liefde van God niet één van zijn Deugden is, bijv. tegenover de gerechtigheid of naast Gods almacht of alwetendheid. Maar Gods Wezen. Miskotte spreekt in zijn bijbels A.B.C. over ,,de *orde* der Deugden'' [2]).

In het inleidende hoofdstuk van zijn boek over de Rechtvaardigmaking komt een uiteenzetting voor over Gods Rechtvaardigheid en het recht. Daar bespeurde ik meer een Romeins-Germaanse dan een bijbels-oudtestamentische notie van het grond-woord ,,gerechtigheid''. Met instemming wordt daar aangehaald alsof dàt bij uitstek bijbels zou zijn het Romeinse spreek-woord: fiat iustitia, pereat mundus.[3])

Deze enkele kritische noten willen echter niet in mindering komen van mijn bewondering en waardering voor deze in zeker opzicht moedige theologie. Hoe ver mijn waardering strekt, heb ik vorig jaar (1956) terstond na Woelderink's overlijden in een kort artikel in het hervormde weekblad, de ,,*Gereformeerde Kerk*'' trachten te zeggen.[4]) Misschien heb ik het daaraan ook te danken of te wijten, dat dit artikel geschreven moest worden.

---

[1]) Ik denk aan het *Theol. Worterbuch* van Kittel bijv. en aan een boek *Als de goden zwijgen* van Miskotte (1956).

[2]) Dr. K. H. Miskotte, *Bijbels A.B.C.*, (1941) blz. 55–65.

[3]) Het oudtestamentisch begrip ,,gerechtigheid'' is in elk geval veel gevarieerder. Vergl. bijv. Edmond Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, 1955, p. 75–81. In een voordracht van Prof. Rasker onlangs hoorde ik de Romeinse zegswijze aldus gewijzigd: fiat iustitia, *conservetur* homo.

[4]) *Herv. Weekblad ,,de Gereformeerde Kerk''*, jaarg. 67, nr. 3390.

OVER FRANZ ROSENZWEIG

II

De inzet en de methode

DOOR

K. H. MISKOTTE

Leiden

Het ,,nieuwe denken'' – pretentieuze, overmoedige en toch haast onvermijdelijke term – zou praktisch geen gevolgen hebben (terwijl het juist om de praxis begonnen was) indien wij krachtens zijn aanvat, ons niet zouden mogen inzetten voor een verstaan van de waarheid als presente geschiedenis. ,,Zo consequent als het speculatieve denken de tijd moet negeren, zo consequent moet het nieuwe denken overgaan in een vragen en vinden, een *waar* en *hoe* dit éne en onuitputtelijke geschiedt, dat de verre God nabij gekomen is'' – zo stelden wij in een vorig artikel. Tussen de ,,Ansatz'' van de leer der relaties (i.p.v. de lagen van het Zijn) en de grote inzet, het inzicht, dat de waarheid niet kan worden betoogd in de afgescheidenheid van de rede, maar alleen kan worden gevat en gebracht in het verhááł der daden Gods – ligt de aanvaarding, beaming en hantering van de *taalstructuur* als het logische geleide van alle houdbare en werkzame inzichten van het denken, m.a.w. het nieuwe denken zal een nieuwe logica voeren, de inzet zal een methode teweeg brengen, die redekundig is in de zin van taalkundig.

De prioriteit van het woord

Rosenzweig spreekt meermalen uitdrukkelijk van een ,,erzählende Philosophie''; wat kan daarmee bedoeld zijn? als het adjectief enigszins duidelijk zou zijn, hoe wil het substantief: wijsbegeerte zich hier rechtmatig handhaven? Het gaat niet om een wijsgerig verhaal, maar om een verhalende wijsbegeerte. Wij moeten het trait d'union, dat ,,Ansatz'' en ,,inzet'', relatie-leer en tijds-leer verbindt, zoeken in de geducht-radicale opvatting ten aanzien van de principiële prioriteit van het spreken vóór het denken; deze gedachte is wel eerder uitgesproken (zelfs aan de rand van het Duits idealisme in Schellings laatste periode) – toch zal men de fundering, doorvoering en bevestiging ervan, voor zover ik weet, nergens zo breed vinden als in Rosenzweigs werk, en dat niet alleen in zijn hoofd-

werk *Stern der Erlösung*, maar ook in andere traktaten, commentaren en essays. Een denken *over* de taal als het meest wezenlijke of althans beslissende aspect van het mens-zijn vinden we reeds bij Johann Georg Hamann (1730–1788), Johann Gottfried Herder (1744–1803), bij de beide Schlegels, vooral bij Friedrich (1772–1829); een zekere dialectische eenheid van denken en spreken wordt door Schleiermacher, *Psych. Schriften*, 1862, S. 133 ff., door Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888, geleerd –; in Bollands „zuivere rede'' wordt deze eenheid ondersteld en op een verheven en speelse wijze opgevoerd, terwijl bij Fritz Mauthner een identiteit van taal en logos gesteld wordt, welke ertoe leidt, dat de kennistheorie zèlf tot een „Sprachkritik'' wordt, waarin met de metaforische zin van de beeldwoorden enerzijds en de abstracte hypostaserende taaldressaten anderzijds, tegelijk, de totale onmogelijkheid van objectieve kennis wordt aan de dag gebracht en de scepsis waarlijk grenzeloos wordt (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bd., 1910 v. b.v. I 25 f; 193 ff) – uit welk extreem resultaat wel blijkt, hoeveel er wetenschappelijk op het spel staat en hoezeer de identificatie van taal en denken de scepsis in haar schoot draagt. Deze aanduidingen en verwijzingen mogen volstaan om aan Rosenzweigs eigen uitgangspunt, weg en bedoeling enig reliëf te geven.

Als Hegel in de *Phänomenologie des Geistes* zegt: die Kraft des Geistes ist nur so grosz als ihre Äuszerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut'' (ed. Bolland, 1907, S. 63; ed. 1832, Bd. II, S. 9) dan bedoelt hij, zich tegen Schellings „intellektuelle Anschauung'' richtend, juist *niet* op het nippertje (of op geen méters), wat Rosenzweig voorzweeft; want hij poneert wel een eenheid (of beter: evenredigheid) tussen de kracht en uiting, maar maakt de taal juist ondergeschikt aan de „kracht des geestes'', stelt de taal als een betrekkelijk willekeurig instrument, waarover de geest in eigen hoogheid gebiedt, waarvan hij zich meester máákt, omdat hij rechtens en van de aanvang de meester *is*. En wanneer Ernst Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bd., 1923, '25, '29) de drieledige opbouw van de symbolenwereld aanwijst en de werelden van het gebaar, de taal en het begripmatig denken onderscheidt, ziet hij in de taal een vloeiend geleide, een geladen medium, een eigensoortig fluïdum dat tussen mythe en logos bemiddelt – maar ook zó beschouwd, wordt de taal gewaardeerd naar de bijdrage, die zij levert voor

het menselijk vermogen, om de wereld in de greep van het begrip te brengen. Eén is er, die zeer dicht tot Rosenzweigs inzicht en methode nadert – het is *Schelling* [1]), die, al wordt hij maar zelden geciteerd, toch als één van de geesten moet worden gezien, die R. uit de ban van Hegel heeft bevrijd, hem de eigen stem van de mythe deed verstaan en bovenal de ,,positive Philosophie'' heeft vóórgespeld, waardoor geoefend, hij tot het ,,nieuwe denken'' is gekomen.[2]) Het is niet toevallig, dat R. het manuscript door de Koninklijke Bibliotheek te Berlijn 1913 op een veiling als een ontwerp-jeugdwerk van Hegel (over ethiek) verworven, bij nader onderzoek aan Schelling toeschreef (en van een uitvoerig commentaar voorzag onder de titel: ,,das älteste Systemprogramma des deutschen Idealismus'' [3]) en er een ,,philosophie-geschichtlichen Augenblick'' in ziet, ,,wo zum ersten Male das Erkennen der letzten Wahrheit mit dem Erkennen der gesamten Wirklichkeit zusammengewachsen ist'' (*Kl. Schr.*, S. 277), al staat hier bij de jonge Schelling de *kunst* nog op de plaats, die volgens Rosenzweig aan de taal toekomt.

Nog eens: tegen de filosofen

,,In philosophos'' was het motto van het eerste deel van de *Stern der Erlösung*; deze aanval en dit verwijt doelt op de negatie van de dood in het idealistisch denken; aan de dood of aan de ervaring van de dood in al zijn vóórvormen hangt de kennis van de objectiviteit en van de eindigheid der wereld, hangt de kennis van de mens naar zijn lot en zijn daarmee onverzoend-blijvende bestemming, hangt de kennis van God als het tegendeel van een projectie en de overstijging van de immanentie in de zuivere rede. Maar bijna evenzeer wordt met deze aanval en dit verwijt gedoeld op de miskenning van de menselijke táál; de wijsbegeerte heeft het woord tot een

[1]) Schelling is weer en vogue: men zie de grote monografie van Karl Jaspers (1956). Ook is te herinneren aan Hans Ehrenberg, *Disputation* II (passim) 1924.

De nieuwere werken over taalfilosofie als Eugen Rosenstock *Atem des Geistes* (1951); *Heilkraft und Wahrheit* (1952); *Wir überholen die Moderne* (1956), rusten op de initiatieven van Rosenzweig. Dit is niet het geval met de desbetreffende werken van Louis Lavelle, Gabriel Marcel en George Gusdorf.

[2]) The root-principle of Schellings philosophy, that existence cannot be included within thought but can only be apprehended in an act of faith, became the starting point of the philosophy of Rosenzweig... For R. the ideal of human life lays in the harmony of belief and thought in the mind of man, to which harmony he is constrained to strife – zo A. Lichtigfeld in *Philosophy and Revelation in the work of contemporary Jewish thinkers*, London 1937. [3]) Nu in ,,*Kleinere Schriften*'', S. 230 ff.

morseteken vernederd, heeft de dialoog ontwricht en tot een monologische dialectiek gemaakt; door haar waan, het wezenlijke in de onmiddellijkheid van de rede te kunnen peilen heeft zij de verhoudingen, die in de levende ervaring gegeven zijn, verwoest en een starre wereld gebouwd van objecten. ,,Die idealistische Welt ist nicht durch das Wort geschaffen, sondern durch das Denken" (*S. d. E.* II, 69). De taal is een gegeven, onherleidbaar als de dood, geweldig als de liefde; zij is ,,wahrhaft *Gleichnis*, – und also mehr als Gleichnis" (II, 143), zij is een gelijkenis van het Woord Gods en méér dan dit: een deelname aan het Woord. Is de relatie het grondbegrip der existentie, dan is de taal de methode der bewustwording, der deelname, der toeëigening van de waarheid der existentie. En daar de existentie vóór en ná alle ontologische objectivering haar leven heeft, is de taal een *gebeuren*, het gebeuren nl. der kènnis, en voorzover de daad zich voltrekt in de *tijd*, ontmoeten wij juist door de taal het geheim, het heilgeheim van de tijd; het heilgeheim van de tijd ligt in de orde, gang en voleinding van Gods daden: schepping, openbaring en verlossing. Zo grijpen de dood, de taal en de tijd in elkaar. Het is met de taal als met de organische wezens: wij ménen te zien hoe zij blindelings, spontaan, bloot-factisch, onbewust ontstaan en worden stil van de ondoorgrondelijke opzettelijkheid, gerichtheid, volmaaktheid tot in het kleinste detail van hun groeiwijze, gestalte en vertwijging.

De taal kan met de grootste vrijheid gebruikt, verbreed, binnen bepaalde grenzen steeds weer met nieuwe vindingen verrijkt worden... maar haar grond, patroon en werking waren en blijven voor de menselijke creativiteit gesloten, ja ,,creativiteit" zou ten aanzien van grond, patroon en werking alleen willekeur en vergeefse rebellie kunnen zijn. ,,Woher die Kraft, die dieses ,,Werkzeug" nicht etwa *vor* der Anwendung, sonders unmittelbar *in* der Anwendung selbst erschafft, das ich nicht mit den Händen oder mit aüszeren Organen, sondern unmittelbar mit dem Geiste selbst handhabe, dem ich eigentlich *einwohne*, das ich beseele, in dem ich mich frei und ohne Widerstand bewege?" – vraagt Schelling in zijn *Positive Philosophie*. Doch Rosenzweig gaat vèrder en stelt dat de taal niet alleen reeds een doorwrocht geheel-van-waarheid bevat, vóórdat de enkeling begint te denken (het is aan de hand van de taal dat wij onze eerste pasjes maken op de weg van hetdenken), maar ook dat zij vóór alle voorstelbare mensheid en menselijkheid in haar alle zegbare of denkbare kennis omvattende grondstructuur gereed ligt.

Taal is *gesproken* woord, dat als sprake het denken wekt, begeleidt en dient, het denken van volk en enkeling en mensheid. Ware het niet, dat wij een totale identificatie van taal en gemeenschap, van taal en geloof, van taal en openbaring hebben te vermijden krachtens de impliciete begrenzing van de taal zelf, wij zouden kunnen zeggen: het leven, voor zover het menselijk is en naar zijn bestemming reikt, leeft zich uit in het woord en eigenlijk alléén in het woord. Spreken is niet alleen empirisch éérder dan denken, het is ook principieel de apriorische vooronderstelling van het denken, het is werkelijk der „Bedingung der Möglichkeit" (om met Kant te spreken).

Hier moeten enige beperkende bepalingen worden ingevoegd. In de eerste plaats, dat de mens met zijn denken, en terwille van zijn denken taal kan màken; zo ontstaat de „reine Logik" van het idealisme, die zo „sprach-fremd" en „hintermenschlich" (II, 69) is, dat men, eenmaal in haar baan, met háár middelen geen uitweg meer vindt; het is een „eignes Gemächte" (II, 75), waaraan de mens zich moet vastklampen, terwijl de taal, die niet uit òns stamt, alleen door een eenvoudig vertrouwen kan worden verstaan en beaamd, aanvaard en bewoond. „Dieser Stimme, die scheinbar grundlos, aber um so wirklicher im Menschen tönt, zu lauschen and zu antworten, war der Idealismus nicht gesonnen" (II, 74) – De taal is „die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit", zo staat ze aan het begin als „das Geschöpf, der Gegenstand, der auf seinem Antlitz das *sichtbare Siegel der Offenbarung* trägt" (II, 27). Ze omvat echter ook het *midden*, het heden, het mede-mens-zijn en is daarvoor „das sichtbare Kennzeichen"; en eindelijk ziet zij op het *einde*, reikt naar de toekomst, omdat zij beheerst wordt „von dem Ideal der vollkommenen Verständigung" (II, 29). Daarmee is het thema „der richtigen Theologie" gegeven en het begin van haar gevaarlijke wegen.[1])

Een tegenwerping, die voor de hand ligt is deze, of niet helemaal aan de andere pool van de reine Logik, die de taal meent te moeten ombuigen, de Dichtung, de woordkunst staat, die in alle tijden met het woord experimenteert; en in het algemeen... of niet, gesteld dat de taal inderdaad de grond is van het denken, de mens nog iets anders en iets meer is gegeven en òpgedragen dan het denken?

---

[1]) Men vergelijke in de commentaar bij Jehuda Halevi's gedicht „der Fern und Nahe" wat R. daar zegt „die richtigste Theologie ist die gefährlichste" en wat daar volgt op p. 181 v.

Kunst en Taal

Door een vergelijking van de functie, die de kunst en de taal, volgens Rosenzweig in het menselijk leven hebben, komen we misschien een schrede nader tot een beter verstaan. In ,,der Stern" I: die Elemente oder die immerwährende Vorwelt, verdeeld in drie boeken: metafysica, metalogica en meta-ethiek, waarin resp. *a*) de contingentie van de wereld, *b*) de logische ,,Nacht des Nichts" en de ,,*crux van het verschijnsel*", *c*) de onvindbaarheid van ,,das Selbst", – komt de kunst ter sprake nl. de Griekse tragedie, enig naar haar aard (,,geschichtlich erzeugt Indiens wie Chinas Boden überhaupt das Gewächs des Tragischen nicht"); welnu, het zegel van de grootheid der centrale figuur, de ,,held" in het drama, is het *zwijgen*; het zelf wordt (of blijkt) eenzaam, het heroïsche is groot in het zwijgen, zijn exit is edel-stom ,,Wenn die groszen aktlangen Schweigen der äschyleischen Personen bei den Späteren sich nicht finden, so wird dieser Gewinn an ,,Natürlichkeit" durch einen gröszeren Verlust an tragischer Kraft erkauft. Denn es ist mitnichten etwa so, dasz die stummen Helden des Äschylos bei Sophokles und Euripides Sprache, die Sprache ihres tragischen Selbst, gewönnen. Sie lernen nicht sprechen, sie lernen blosz disputieren" – De lyrische monoloog door het koor gewekt, stelt dan het tragische weer in het midden, maar het is vol onthullende zin, dat de heros in het zwijgen gehuld blijft. Aristoteles duidde de Attische ,,dialoog" reeds als... dianoetisch. De held gaat niet onder anderen te gronde, om een gestoord evenwicht in de wereld te herstellen; neen, de ondergang ,,ermöglicht ihm die höchste Verheldung, nämlich die geschlossenste Verselbstung seines Selbst" (I, 101); en het geheel in woorden gevat beoogt de katharsis. Toch werkt hier een sprake, een kracht van aandoening en ontroering, zij gaat òm in een ruimte waar ieder bij zichzelf blijft, hoewel in allen dezelfde toon weerklinkt, het gevoel van de eenzaamheid, dat tot een onuitsprekelijk vermoeden wordt, dat, ofschoon *nog geen brug* van mens tot mens geslagen is, opleeft en weerlicht van het ene tot het andere zwijgen, als van wolk tot wolk ,,Noch *vor* aller wirklichen Menschensprache schafft die Kunst als Sprache des Unaussprechlichen die erste und für alle Zeit unter und neben der eigentlichen Sprache unentbehrliche *stumme Verständigung*" – ,,Die Zauberflöte der Kunst allein konnte das Wunder vollbringen, den Gleichklang des menschlichen Gehàlts in den Getrènnten erklingen zu lassen. Und wie begrenzt war noch diese Magie" (I, 105).

In het tweede deel van de Stern verschijnt de kunst, zoals zij in het latere idealisme een tegenwicht biedt tegen de algebraische symboliek, die de zuivere rede als instrumentarium van kenkritiek heeft opgesteld. „Ins unter- und vorweltliche Schattenreich der Logik hinabgesunken, suchte er sich einen Zugang zur Obenwelt *offen* zu halten" (II, 75). Het moet z'n diepe grond hebben, dat nog geen wijsbegeerte de kunst zulk een onherleidbare, geheimzinnige plaats heeft gegeven als juist deze, die zich ten principale juist op de mathematische logica had vastgelegd; wel was het schone ook vroeger een onvermijdelijke categorie, maar niet de hóógste; en „het schone" is voor de ouden en voor de M.E. denkers ook niet functioneel-ident met speciaal het kunstwèrk; het idealisme, voor het eerst in de geestesgeschiedenis, gaat boven alles verheerlijken het stille in zichzelf rustende werk, dat de schoonheid als synthese en harmonie bevat of present stelt. In deze laatste, omvattende wijsbegeerte van de nieuwe tijd wordt de kunst aan het *einde* op de plaats geheven, waar aan het *begin* de taal had moeten staan. Daaruit laat zich verklaren, dat wat R. voor de taal heeft gevonden door het idealisme, als in een epiloog, aan de kunst wordt toegeschreven; ik meen door middel van een uitvoerig citaat, als langs een omweg of in een contrastmatig *spiegelbeeld*, Rosenzweigs „Sprachdenken", in overtuigender *contouren* te kunnen aanwijzen, want hier geeft hij indirect heel het geheim prijs van zijn denken en streven. „An Stelle des geschaffenen Gottesgartens der Sprache, in dem sie ohne das Misztrauen und die Hintergedanken der Logik gelebt hatte, und den sie durch eigene Schuld verlassen muszte, suchte sie (sc. die Philosophie) nach einem Menschengarten, einem Menschenparadies. Er muszte ein Garten sein, den der Mensch selbst gepflanzt hätte und der doch nicht sein bewusztes Werk wäre; denn wäre er das, so hätte er keinen *Ersatz für den verlorenen Garten* bieten können, den Gott selber gepflanzt hatte. Wie jener verlorene Garten muszte er einer sein der dem Menschen umgab, er selber wuszte nicht woher; er muszte ihn wohl gepflanzt haben, aber er durfte es selber nicht wissen; es muszte sein Werk sein, aber sein bewusztloses, alle Zeichen zweckvoller Arbeit tragen und doch zwecklos entstanden sein, gewirktes Werk und doch *pflanzenhaft* gewachsen. So kam es dasz der Idealismus in dem Augenblick, wo er die Sprache verwarf, die Kunst vergötterte" – (II, 186). Het kunstwerk staat probleemloos, in zichzelf voltogen als een stuk natuur; en zo wordt het door de panlogisten als welkome en abundante rechtvaardiging van hun

methodiek aangezien; niet genoeg was het hen, een goed geweten terug te krijgen ten opzichte van hun methode, het kunstwerk moest niet minder dan „openbaring" heten. Rosenzweig echter ziet de kunst als een onmisbaar gebaar en toon onder de elementen, waaruit „het Al" wordt gebouwd; zonder haar zou de mens „freilich ein Krüppel, aber immer noch Mensch" zijn; de kunst is een lid, een geleding; een aspect waarin de „*Vor*welt" zich voordoet en waar doorheen een gelijkenis van de schepping oprijst. R. geeft in dit verband een theorie over de „Urheber" en het *genie*; en in het derde boek, als het over het „kerkelijk jaar" en de liturgie gaat, een markante esthetiek. Waar het nu op aankomt, is dit: de taal, haar wonder en haar gebeuren, maar ook haar impliciete „logica" (nl. de overgankelijke en onovergankelijke wèrk-woorden, de tijden, de vervoeging, de verbuiging, de voorzetsels, de redegevende voegwoorden, de aantonende, voorwaardelijke en gebiedende wijs, kortom de fundamentele *grammatica*), haar onafhankelijkheid ten aanzien van het subject, enz. – de taal heeft altijd en naar alle zijden realiteit en tijdsbepaaldheid op het abstracte denken vóór.

Men zou hier het grootste deel van Ferdinand *Ebner*'s „das Wort und die geistigen Realitäten" (1919) kunnen aanvoeren als weergave van Rosenzweigs bedoeling. Maar er zijn twee punten van verschil; ten *eerste*, dat het woord en de taal bij R. in een voortdurende dialectische verhouding blijven met het denken en de logica, een aspect waarop wij nu niet ingaan; slechts zij opgemerkt dat o.i. het „Sprachdenken" als wetenschappelijke methode alleen dàn geheel gerechtvaardigd zou zijn als de éénheid van taal en logica zich liet afleiden uit de structuur van de te veronderstellen grondtaal (of éénheidstaal), zodat de hier geponeerde verborgen waarheid betreffende de taal tot een doorzichtige voorwaarde zou worden en men de zo verstane taal inderdaad onder de „Bedingungen der Möglichkeit" zou moeten rekenen van het mens-zijn, de liefde, de cultuur, en de wetenschap. Het is niet toevallig en het pleit *niet tegen* R. dat men, strikt genomen, de verbinding van gegeven taal en exacte kennis alleen vanuit het gelóóf als volkomen evident ziet. Het *tweede* punt van verschil met Ebner is ons in dit verband veel gewichtiger nl. dat we het betoog van R. tegen het idealisme ook kunnen omwenden en stellen, dat precies op de plaats waar het idealisme het kunstwerk stelde en „vergoddelijkte" R. de taal stelt en... „vergoddelijkt", temidden van de schepping als een eigen-

soortige schepping en alsof zij een „bovennatuur" zou zijn. Dat zou nog opklaring behoeven, omdat de schijn, dat het spreken met de akte van een oer-geloof wordt vereenzelvigd en het vermoeden, dat de Openbaring tenslotte ook bij R. meer mystisch dan historisch wordt verstaan door een overschatting van het revelatie-vermogen van de taal, niet mogen blijven bestaan... Hoe het zij, ten opzichte van de plaats der kunst is R. zeer consequent, als hij haar bevrijd en verlost ziet uit de zelfgenoegzaamheid tot dienst nl. in de liturgie, in de bouwkunst, in de muziek en in het gesproken en gezongen woord. Wat schepping, ruimte, stem en stilte eigenlijk *zijn*, dat wordt niet openbaar dan in het Woord Gods en door zijn gelijkenis: de menselijke taal. Maar dan zijn „die Künste nicht Mägde geworden, dienstbar fremdherrlichem Zweck, sondern erst hier erwachen sie aus dem Scheintod jener Leichenkammern (van maatschappelijk isolement, van museum, kabinet, veilingen, lijsten en mappen) zu ihrem *wahren* Leben!!" (III, 445). Maar ook dáár blijkt nog dat reeds de *lectio Scripturae* op zichzèlf (nog afgezien van de „drosche", de lerende rede) van een andere, hogere orde is, omdat dit mondeling maken van de schrift een gebeuren tegenwoordig stelt en ontsluit, dat de kunst nimmer vermag teweeg te brengen, maar waarop zij veeleer wàcht, om in dienst te treden en daarin zichzèlf te worden. Heel duidelijk wordt dit m.i. in deze passage over de liturgische *ruimte:* „der Raum, in dem die Welt wäre, also der Raum der Mathematiker, ist nicht geschaffen. Daher kommt es, dasz wenn man, wie es Mathematik und Physik tun, die geschaffene Welt unter den Formen des Raums betrachtet, man sie notwendig ihrer schlechthinigen... Tatsächlichkeit, die sie als Schöpfung hat, entkleidet und sie zum Spielball der Möglichkeiten verrelativisiert. *Vollwirklich* ist erst der Raum, den auf Grund der offenbarten Raumrichtungen und Raumverhältnisse von Himmel und Erde, von Zion und aller Welt, Bethlehem–Ephrata und den Tausenden Judas, die Baukunst schafft; erst von ihm aus... strahlt ein fester, unverrückbarer, ein geschaffener Raum, wo klein und grosz, Mitte und Ende, oben und unten, Osten und Westen gilt, auch hinaus in die bis dahin zwar geräumige, aber selber unräumliche Welt... und *verräumlicht* sie" – Het existentiële denken zou een loze reactie zijn tegen de zuivere rede, als het niet zelf in de tucht en in de vrijheid van een beter verbond met de zuivere taal zijn oorsprong en inspiratie, zijn voortgang en rechtvaardiging vond. Tot het abc van zulk denken behoort het simpele inzicht, dat ook de „eindeloze" ruimte en de „on-

eindige" tijd niet anders kunnen zijn dan *onze* ruimte en *onze* tijd, waarin we echter grenzeloos-eenzaam zouden zijn als ze niet tegelijk de ruimte en tijd van Gods Openbaring zouden zijn.

De taal der liefde – het liefdewoord

Schepping, Openbaring en Verlossing, dat is de triadische gang van onze Godskennis, d.i. van onze kennis überhaupt. De „vóórwereld" van het heidendom, met name van Hellas, wordt door de kennis van de Schepper pas ontdekt als (onder voorbehoud te erkennen) zuivere beleving en wettige uitleg van de verhoudingen: God, mens, wereld. De kennis van de schepping is óók de bevestiging van een *vóórkennis* aangaande de „immerwährende Grund der Dinge". Maar – wordt de waarheid van de vóórwereld slechts bevestigd door de schepping, veel meer hangt de waarheid van de schepping op haar beurt en op haar wijze aan de waarheid der Openbaring. De kennis van de Schepper is een impliciet moment in de kennis van Hem, die zich openbaart. God *spràk*; dat is een tweede; het is niet de aanvang; het is reeds vervulling in het woord van de zwijgende aanvang; het is reeds het eerste wonder; de aanvang is: God schiep. Het *weten* van die aanvang is echter meegegeven met de Openbaring; alle vragen b.v. of God schept uit noodwendigheid of in vrijheid, of het schepsel zelfstandig moet worden gedacht of afhankelijk, en al de andere dilemma's, waarmede met name de Islam zich kwelt en kwellen moet, zijn alleen te beantwoorden vanuit de Openbaring, die de tegenwoordigheid is van de „levende God", „das Sich-auftun eines Verschlossenen", „die Selbstverneinung eines schweigenden Wesens durch ein lautes Wort", „das Aufleuchten eines Augenblicks"; ook is het Woord Gods de bewaring van de schepping voor de „dauernd über ihr schwebender Angst eines Zurücksinkens in ihren Ursprung aus dem Nichts".

De Openbaring is het woord der liefde, beter: van de Liefhebbende; in zover de vragen als over noodwendigheid en vrijheid enz. in de liefde met de grootst-mogelijke evidentie in de facticiteit bevonden worden beantwoord te *zijn*, in zover is ook de schepping voor-goed in het licht getrokken. Liefde is geen eigenschap, maar een gebeurtenis „das immer junge Leuchten, das über die ewige Züge geht". „Gott liebt ist reinste Gegenwart". Altijd voor deze en gene, altijd voor de verkorenen (al is zij voor de niet-geroepenen of verlatenen steeds een „nog niet"). De Koran wijst de bevoorrechting van een mens, van een volk àf; deze afweer berust op de conceptie van de openbaring als

een *verléden*, waarin ieder zijn deel of zijn kans heeft *gehad;* zoals in vele andere opzichten toont de Islam ook hier: geen onmiddellijke notie meer te hebben van de „levende God''. En vooral: „dasz die Mängel des Menschen gewaltigere Erwecker der göttlichen Liebe sind als seine Vorzüge, das ist dem Islam ein unvollziehbarer, ein widersinniger Gedanke – es ist aber der Herzgedanke des Glaubens'' (*S. d. E.* II, 88 f.). Dat hangt ten nauwste samen met de islamitische miskenning van de werkelijke *dood*, van het levende *woord*, en de gerichte *tijden.* Het eerste woord aan Mohammed luidt: *lees;* de bladzijde van een boek wordt hem getoond, een boek draagt de aartsengel Gabriël in de nacht van de hemel neder. Maar voor jodendom en kerk is de *mondelinge* leer en de kerugmatische verkondiging primair, niet alleen in tijdsorde maar in rangorde en zin.

De openbaring is in wezen het Ereignis van het woord der liefde; en het antwoord? Laat ons niet te snel zeggen: wederliefde; beter is: geloof. Want het beleden geloof is het innigste wederwoord, is het pasgeboren „Du'' met zijn eigen stem; is de wederliefde van het „*gans* zijn'' voor het „Ik, de Here, uw God'' – „dies Ich, mit dem als mit einem groszen, die eigene Verborgenheit verneinenden Nein die Offenbarung anhebt...'' Het woord van de mens nu zal hier waarachtig zijn, zo zeker als de ware wederliefde het geloof is, dat belijdt; de schuldbelijdenis ontstaat niet aangaande dit of dat, maar aangaande een „*zijn*''; ik *ben* een zondaar; en dit betekent: het voormalige „ik'' en „die Liebesleere der Vergangenheit'' zijn door de openbaring van de Naam openbaar geworden als ident: „Denn wahrhaftig, Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den NAMEN gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich *glaub* ihn'' (II, 136). Aan de roeping van Adam, aan de profetie, maar bovenal aan het Hooglied maakt Rosenzweig het innige verband van levende liefde en levend woord duidelijk. Het gaat om het huwelijk (of liever de huwelijksliefde) als gelijkenis, om het lied der liederen als een géëstelijk lied waarin de concrete exclusieve liefde („ohne alle Hindeutung auf das Bedeutete'') als het ware geestelijk leven zich ontvouwt in woord en wederwoord, zang en tegenzang, verkiezing en verkorenheid, liefde en dood. „Die Sprache der Liebe ist *lauter Gegenwart*; Traum und Wirklichkeit, Schlaf der Glieder und Wachen des Herzens, weben sich ununterschiedbar ineinander, alles ist gleich gegenwärtig, gleich flüchtig, gleich lebendig – gleich dem Reh oder der jungen Gazelle auf den

Bergen" (II, 145). Toch is de Openbaring nog niet het laatste, zelfs niet het eigenlijke. ,,Ehe ist nicht Liebe. Ehe ist unendlich mehr als Liebe. *Ehe* ist Erfüllung im *Drauszen*, nach der die Liebe aus ihrer inneren seligen Erfülltheit heraus die Hand ausstreckt in ohnmächtig unerfüllbarer Sehnsucht" – *die* wordt vervuld in de verlossing, de verlossing der wéreld, waarnaar het messiaans verlangen uitgaat – en daarmee is de overgang gemaakt naar het derde boek, dat de titel draagt: ,,Erlösung oder die ewige Zukunft des Reiches".

In de tijd der openbaring is het mensenhart *verloofd* met Hem, die de toekomst heeft; in deze tijd heerst de waarheid van de taal, even helder als innig, en toch op hope...

Levende grammatica

Wat gebeurt in de Openbaring? *Oók* dit, dat de schepping gaat spreken, mij van Godswege gaat áánspreken. ,,Woord" en ,,Ogenblik" komen in onscheidbaarheid tezamen. De schepping kan niet in deze zin als het Woord der liefde worden verstaan; zelfs in de openbaring blijft scheiding, duisternis, verlatenheid ondersteld. En toch, aposteriori, ziet het geloof dat het Woord Gods in de schepping op een verborgen wijze was *vóórzegd*. Deze vóórzegging uit te vinden, uit te horen, zich te laten uitzeggen, is de opdracht der wetenschap, het doel der wijsbegeerte. Dit betekent ook een bijzondere rechtvaardiging van de *wiskunde* als kenbron der gedachte entiteiten die uit de donkere gronden van het Niet zich verstelligen tot de chiffre van de differentiaal. ,,Die Mathematik ist die Sprache, die recht eigentlich die Sprache jener Welt *vor* der Welt ist" (II, 38). De *kennis* van de wereld als schèpping hangt echter aan de categorieën der *grammatica*.

Men bedenke dat deze categorieën iets geméén hebben met die der wiskundige logica, nl. dat zij zich ,,einer stammbaumartiger Darstellung entziehen"; want zulk een samenhang is, zowel daar als hier, alleen mogelijk krachtens de geldigheid en werkzaamheid dezer categorieën. Het is mogelijk de implicaties van substantief, casus, numerus, object, subject te ontvouwen als onwankelbare elementen van het menselijk kennen, waarvan *niet kan* worden *geabstraheerd* dan op straffe van ontlediging des denkens. Evenwel houde men goed vast, dat niet de woorden de taal zijn, maar de zin, de uitspraak (ook al zou deze zich voordoen in een éénlettergreep wóórd). Zo zoekt R. het *stamwoord* dat uit het ongehoorde Ja Gods overleidt tot de hoorbare werkelijkheid van de taal. Ook in het ,,Sprachdenken", in de logica vàn de grammatica, ligt als in de differentiaal

het dubbelaccent van „niets'' en „iets'', van een niets, dat op zijn iets heenwijst, tegelijk een iets, dat nog in de schoot van het niets sluimert. Twee wegen worden ontsloten die tot de beaming van een gedachte werkelijkheid en een werkelijke gedachte voeren: „den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist und den Weg der Verneinung des Nichts (I, S. 30). Wij kunnen het betoog hier niet weergeven; het loopt uit op „das schaffende *Ja*'', „das zeugende *Nein*'' en „das gestaltende *Und*''. Toegepast, betekent dit, dat alleen in het „Ja'' ieder woord de identiteit, de algemeengeldigheid en zijn bijzondere strekking verkrijgt; dat het „Neen'' de plaats van het woord in de zin beperkt en beschermt, terwijl het „*En*'' de reeds in het „Neen'' voorbereide samenhang der rede waarborgt. Toegepast op de Godsgedachte luidt één van de conclusies: „Beides, die unendliche Macht im freien Ergusz des Pathos *und* die unendliche Gebundenheit im Zwang der Moira – beiden zusammen formt die Lebendigkeit des Gottes'' (I, 45, 43). Men zou kunnen zeggen, dat R. de gesloten noodwendigheid van Spinoza's en de stromende vrijheid van Schellings Godsleer tracht te verbinden.

Een soortgelijke verbinding van grondeloze bevestiging en grondeloze ontkenning doet zich vóór in de doorlichting van het begrip *wereld*. Zij leidt tot een realistische „Gegenstandslogik'', die de creativiteit van de logos in hegelse zin uitsluit. De „innerweltliche Fülle der Besonderheit'', het gegevene als „unendlich empfängliche Gefäsze und Geräte des Logos'', de opvatting van de wereld als veel meer omvattend dan de organische natuur, nl. „alles Gebild, Stein und Pflanze, Staat und Kunst'', de wereldformule: „Passivität der Form, Aktivität des Inhalts'' – het zijn *stadiën* op de weg tot de ontmoeting met het voorhandene, een ontmoeting, waarbij ter begroeting de hand van het... „gezond-verstand'' wordt uitgestoken. „Das blosz vorausgesetzte Denken mag gedacht werden müssen, denkt aber nicht; blosz das wirkliche, das *weltgültige, weltangewandte, weltheimische* Denken dènkt''.[1])

Wat nu de mens betreft – het ja zèt bij hem zijn eigenaard als een oneindig goed, het neen ontneemt hem een eindig prae nl. zijn vrijheid en het „en'' schept een beweging tussen twee objecten die zich in deze beweging zelf veranderen tot iets anders: nl. het zelf, het

---

[1]) Vgl. M. H. J. Schoenmaekers, *Christosophie, de eeredienst van de taal* (1912) Voortgezet in „*Mensch en Natuur* (1913); een vergelijking met Rosenzweig zou kunnen tonen, dat de diepzinnige, miskende auteur de taal-filosofie tracht te verenigen met mathematisch en theoretisch-fysische denkwijzen die een andere zelfstandige functie hebben.

karakter, de trots, de eenzaamheid. Alleen, dit „zelf" is van de zedelijke persoonlijkheid wel zéér te onderscheiden; niet alleen in zijn oer-gegeven maar ook in zijn facticiteit is het zèlf, als inzet en als culminatie des levens, vreemd ten aanzien van de mens als geroepen „gij" en aangesproken partner Gods: „Das Selbst überfällt den Menschen das erste Mal in der *Maske des Eros*, von da an geleitet er ihn durchs Leben bis zu jenem Augenblick, wo es die Maske ablegt und sich ihm enthüllt als *Thanatos* (I, 94). Het is de eenzame, het ego, dat in de dood zijn gewenste hoogtepunt inderdaad tijdig verwerft. Dit „zelf" maakt geen contact, want het heeft geen taal, het kent de ander niet, en kan hem niet aanspreken. En dit onvermogen is de voorafschaduwing van de dood. Zo is het ook met de filosofie, die de concrete àndere mens logisch nergens ontmoet – zij draagt een toenemende verstarring in zich tot in een totale zelfvervreemding van Gods wereld en Gods mensen.

Schelling heeft in zijn latere periode het idealisme, wonderlijk en willekeurig op het eerste gezicht, de „negatieve" filosofie genoemd. En we herinneren ons hoe de Inleiding van de *Stern* begon met het prachtige pathos van de agressieve verwijten over de wijsbegeerte, die het er op toelegt de dood voor een nulliteit te verklaren. In de taal-leer komt R. er op terug, maar nog scherper in het derde deel (III, 121), waar staat dat de dood en het idealisme elkaar gelijken in de bezegeling van de eenzaamheid van de geest: „Wie denn aller Idealismus mit seinem angeblichen *Zugutsein* für die Wirklichkeit, in Wahrheit meist nur eine Flucht vor der allzugemeinsame Wirklichkeit ins Traumland der Eigenzucht ist". De relatie, het woord en de tijd, staan tegenover het object, het begrip en... de eeuwige idee. God, wereld en mens in hun relaties zijn vóórgespiegeld in de grammaticale logica, waarin het predicativum (bijzondere gestalte van het adjectief als eerste bepaling) leidt tot het begrip; eigenschap, vergelijking, comparatief, superlatief. Maar het ding schuift zich er logisch onder en tussen; in zichzelf een abstractie, geeft het aan de eigenschappen een drager, een verbinding, een plaats in de wereld. Daarin is de ruimte als algemene voorwaarde voor het onbepaalde en voor het bepaalde lidwoord gesteld. Maar wat is een ruimte volgestapeld met onbepaalde of bepaalde dingen? Het begrip „soort" komt dan aan de orde, niet als een kenkritische projectie, maar als een coördinaat die het objectief bestand tracht recht te doen. Eindelijk komt de notie „Gegenstand" naar voren: „Es steht jetzt auf eigenen Füszen einem etwaigen Schöpfer „gegen"-über; dasz es als

„*Gegenstand*" zur Ruhe kommt, wird auch daran deutlich dasz es als solcher, als „Objekt" seine Stelle in Satz bekommt. Es geht nichts von ihm aus, denn dazu müszte es sich selbst verneinen, wäre also nicht ruhiges, frei in seiner Bejahtheit dastehendes Ding". Slechts *als* object doorwandelt het de naamvallen, b.v.: „Im Nominativ eines passivischen Satzes ist es nur ein verkappter Akkusativ oder eine noch in der Form des Objekts verhüllte Weisheit des Subjekts" (II, 43).

Op deze wijze wordt de innerlijke noodwendigheid van de grammatica als lichtspiegel van de bouw en gang van het werkelijke leven doorlopen. Zeer centraal staat het verbum en zijn tijden, waarin de elementen leven en sàmenleven metter-dáád, telkens onverwisselbaar in een *eigen tijd en vervoeging*. Zoals het substantief onverwisselbaar in de ruimte staat dóór het bepalend lidwoord, zo staat het verbum onverwisselbaar in de tijd door zijn tijdsbepaling. Alleen de dimensies van de tijd zijn, in tegenstelling tot die van de ruimte kwalitatief onderscheiden; daarom moet hier een *speciale begrenzing* volgen. „Unter den Zeiten musz einer sich als spezifisch objective darbieten. Objektiv, gegenständlich, in dinghafter Ruhe, ewig still – steht die Vergangenheit. Die Vergangenheitsform vollendet die Gegenständlichkeit des *Geschehens*, wie die im Artikel bestimmte Dinglichkeit die des Seins. Unter der Vergangenheit selbst der Tatform schimmert trotz des völlig eigenen, spezifisch verbalen Kleides, das es trägt, noch das adjektivische *Stammwort – der Bejahung* durch. („Es ist gut, sehr gut!"). – „Gut" kann man sich „zum Meisterlohn" nur nach getaner Arbeit rufen". De taal leert het gelóóf recht nadenken over de werkelijkheid als het werkelijk „gegevene". In de taal, de zin van de zinnen, die wij spontaan bouwen, omdat zij in deze logos zijn aangelegd, in de taal, niet eens in haar glorie en juist niet met haar zelfgenoegzame evenwicht (in het lyrisch gedicht) [1]) – in de taal, niet gemáákt, maar geschapen, laat zich niet alleen het rechte zeggen, maar zij zelf spreekt vóór de enkeling, vóór het volk, vóórdat het genie en voordat de „Nachbeter" zich bezinnen – de onherroepelijke waarheid uit, die, hoe complex van structuur, luciede is, zo luciede, dat – bewijs uit het ongerijmde – ieder, die terwille van een intellectuele beheersing van het gegevene (om dit tot

[1]) Op het lyrisch gedicht zou men goed kunnen toepassen wat in het slotvers van Boutens's Sonnetten over de Zomer staat, over een zomerdag.

In evenwicht van gulden wit geheven
wandelt de wereld vleugelloos te zweven.

louter object òm te zetten) haar voorgetekend spoor *niet* volgt, opsteigert tegen de sterrebeelden en in zijn machteloze eigenzin de spiegel vergruizelt, zodat troebele omtrekken zonder evidentie in een willekeurige ruimte zich opdringen aan het „krank-verstand" van de rede.[1]) „Das Sein der Welt ist ihr Schon-da-sein" – „was machst du an der Welt? sie *ist* schon gemacht" – „Was wir als die Gestalt erkannten, in der die Welt sich als Kreatur offenbart, das erkennen wir nun, wo wir das Dasein als *Da*-sein, Schon-da-sein, nicht mehr als blosz allgemeines, aber als einzelne in sich führende Sein fassen, als das entscheidende Merkmal der Schöpfung überhaupt". Het metalogische wereldbeeld bevestigt zijn geldigheid; wat *áán* de wereld geschiedt dat is haar zijn en haar wording niet, maar het is wat aan haar *geschiedt*, het is een gebeuren, en zelfs het gebeuren *in* haar is „dinglich". En zoals de chaos niet vóór de schepping ligt, maar *in* haar zich voordoet, zo is alle verwarring, die concreet wordt, *in* haar; de uitlopers metter-daad van de verwisseling der tijden en de verwarring der „Beziehungen" krijgen gestalte of wan-gestalte. Het „dàt" is een voorwaarde voor het „hier" en voor het „zo"; het ding heeft ook als door-en-door bepááld gegeven *geen eigen wezen*, het bestaat alleen in verhouding, in „zijn" verhoudingen, in *de* verhoudingen van God en mens en wereld, van schepping, openbaring en verlossing, van het midden, dat de alpha en de omega, uitéén-zet. Elk algemeen begrip, d.i. elke greep naar de dingen, die abstraheert van de gestelde, opgerichte, werkzame verhoudingen, verdonkert automatisch onze kennis. Zulke abstractie moge methodisch in de exacte wetenschap onvermijdelijk zijn – *overgebracht in de wijsbegeerte* moet zulk een hypothetisch-technische methode elke weg tot ontmoeting en verstaan barricaderen. „Das ist der Grund, weshalb alle Begriffe, mit denen man die Wirklichkeit allgemein umfaszt, die Form der Vergangenheit anzunehmen suchen". Met het begrip van de Grond, van de Ursache, van de Oorsprong, van de Erzeugung, van de Voraussetzung – wordt de wereld in het *verleden* geprojecteerd om als object van kennis te kunnen fungeren.

De lucìditeit van de schepping

De impliciete logica van de taal dwingt ons de schepping te denken, de emanatie-leer in haar oude en moderne vormen te verwerpen. Maar is het niet teveel gezegd, dat „wij" gedwongen zijn?

[1]) Cf. Johan Andreas dèr Mouw, *Het absoluut idealisme* (kritische analyse van Bollands taalgebruik) en woorddubbelzinnigheid p. 9 v.; 24 v.; 35 v.; 184 v.

ja, net iets te veel. Want het is evident, voor zover het evident is voor het geloof. Dat wil zeker niet zeggen, dat het gevondene niet algemeen-gèldig zou zijn, het sluit wel in, dat het niet tot het uiterste algemeen-evident kan worden gemaakt.

De schepping, zou men kunnen zeggen, naar de toegepaste methode der fundamentele taal-analyse, maakt de wereld *doorzichtig* zonder haar te hypostaseren in de idee en haar te ont-werkelijken; als droom zou de wereld ook doorzichtig kunnen zijn, zelfs restloos doorzichtig maar ten koste van haar realiteit, ten koste van de haar inwonende zin, die dan immers alleen in het subject van de dromer zou resideren. Maar het is een verwarring der categorieën van geloof en denken (hoezeer ze aan elkaar grenzen en voor het geloof elkaar doordringen) de schepping Gods te willen *bewijzen*, uit de structuur der wereld, gelijk die uit de taal zich aan ons vóórdoet. Zelfs een fatale verwarring, want zou een dergelijk redebeleid, niet met recht de vraag oproepen, wie dan eigenlijk ,,God'' zou moeten heten. Wie God is, moet de mens *van èlders* weten, nl. uit de Openbaring.[1]) De Creator is ook de Revelator, of beter: omgekeerd; want ook de kennis van de Schepper is meegegeven en apriori geïntegreerd in de kennis van Hem, die in het woord der Liefde, in het liefdewoord nabij is... Hoe zou al het gewonnene tot ijdelheid verkeren als wij de schepping zouden beamen n.b. als een afdoende of benaderende verklaring van het... wereldraadsel! als rationele grond van de duistere gegevens.

R. zegt streng-afwijzend: ,,Wer von der Stimme der Offenbarung noch nicht erreicht ist, *hat kein Recht, den Gedanken der Schöpfung als wäre er eine wissenschaftliche Hypothese, anzunehmen*''. En zo ligt het in de rede, dat *sinds*, door het woord Gods in de tijd, het problematische van een wereldbeeld, waarin de wereld als eeuwig en ongeschapen verschijnt, ter discussie is gesteld (sinds Maimonides en Thomas Aquinas), het denken, dat zich de gedachte der schepping niet kon en ook niet mòcht toeëigenen, opzoek is gegaan naar een ,,Ersatz'' voor de fundering van de werkelijkheid ener wereld, die

[1]) Bij Jehuda Halevi's gedicht ,,*Nachts*'' tekent Rosenzweig aan: ,,God offenbart in der Offenbarung eben immer nur – die Offenbarung. Anderes gesagt: er offenbart immer nur sichselber dem Menschen, dem Menschen sichselber. Dieser Akkusativ und Dativ in seiner Verbindung ist der einzige Inhalt der Offenbarung.

Was nicht aus diesem hier gestifteten Bund zwischen Gott und Mensch unmittelbar folgt, was nicht seine Unmittelbarkeit in diesem Bund bewähren kann, dass gehört nicht hinein. Das Problem ist dem Seher des Gerichts (,,Nachts'' pag. 20) nicht gelöst sondern – vergangen. Das Wunder ist ihn nicht entwundert, sondern die Schau had ihm den Mut gegeben, sich vor dem Quell des Wunders zu neigen. Aus einem Problem des Denkens ist eine Kraft des Herzens geworden. (Aanteekeningen p. 174).

zich naar haar aanleg aan de heerschappij van algemene begrippen schijnt te ontrekken, juist in zover zij „algemeen" zijn. –

De moderne subjectivistische variant van de oude emanatie-leer ziet R. in de leer der „Erzeugung" van de *Marburger School.* Rosenzweig gaat zeer in den brede op deze leer in; het betreft dan ook een deel van zijn eigen geestelijke ontwikkeling, nl. de wijsbegeerte van zijn zeer vereerde meester Hermann Cohen, in héél zijn machtig systeem (dat slechts door het posthume *Religion der Vernunft; aus den Quellen des Judentums* doorbroken en achterhaald wordt). De zaak is te ingewikkeld om hier te worden voorgedragen. Voor ons doel is het voldoende de belangrijkste conclusies in enige thesen samen te vatten.

1. „Erzeugen" en „Erzeugtes" moeten in één opzicht *gelijk zijn van aard;* zelfs al zou men de eerste „God" noemen, zou men alle verhoudingen der menselijke ervaring verstoren.
2. Maar als „Erzeuger" wordt de mens, het denken, het „Bewusztsein überhaupt" gedacht; en dat eist een verandering zelfs in de *mathematische* wereldsymbolen.
3. Zulk denken kan de gedachte van een „oer-chaos" niet ontberen, noch subjectief als de chaos der waarnemingen noch, eventueel, objectief als de chaos van wat men, het woord devaluerend, hier noemt het „gegevene".
4. Als *begrippen* dragen de dingen de trekken van hun Erzeuger, het ik; maar als *dingen* zijn ze, zelfs in deze gedachtengang, dingen uit de verwekkende kracht des denkens „naar buiten" getreden.
5. Het is vreemd om te zeggen, maar juist de verstoring van de taal-logica, die zoveel kansen biedt tot grotere „reinheid" van denken, heeft nog steeds medegebracht, dat een rest, een vóór-rest, of een nà-rest, moest worden opgeborgen en gesteriliseerd in grensbegrippen als „das Ding an sich", de „veelheid van de zinnelijke gegevens", als „weerstand", als „schlechte Unendlichkeit" enz.
6. Het is geen toeval, dat Cohen zijn systeem achter zich liet, toen hij de logos zelf als een *schepsel* ging zien en belijden; en dat hij toen eerst *terecht* op de „Quellen des Judentums" zich ging beroepen; eveneens, dat dit niet in mindering komt van de pretentie „Religion der *Vernunft*" – al bleef hier veel te vragen.[1])

---

[1]) Als Hermann Cohen noch in Marburg war setzte er einmal einem alten Marburger Juden die Gottesidee seiner Ethik auseinander.

Der hörte ehrfurchtsvoll zu, nur als Cohen fertig war, fragte er: und wo bleibt der Baure

Uit een en ander straalt op een nieuwe wijze de zin van de creatio ex nihilo. Zij betekent de radicale loochening van de chaos. Daarmee is één van de diepste bronnen van de vreugde en van het vertrouwen, ook en juist voor het denken, aangeboord.

Een eigen logica ter ontwikkeling, die het beter weet dan de logica van de grammatica, kan men niemand verbieden; trouwens ook déze komt niet uit zonder het preteritum, het intransitieve verbum enz. te exploreren.[1])

Waar het op aankomt is dit, dat terwijl de filosofie, in de schepping gesteld, de schepping wil te boven komen, de *theologie juist geen roeping* heeft noch behoefte, om uit de schepping het „al" der kennis af te leiden. Voor haar is de schepping immers geen Oorsprong, maar slechts aanvang en belofte; de schepping is geen midden en geen einde; de openbaring blijft het midden; de verlossing van de mensenwereld blijft het einde waarop zij ziet. „Die idealistische „Welt" ist nicht durch das *Wort* geschaffen, sondern durch das Denken". In de wereld, die verstaan wordt (voor zover ze verstaan wordt) door het Woord en de kennisweg van de taal, in de wereld van de Naam en de naamgeving, van het *verhaal*, van het *gesprek* en van het „wij" van het *koor*, dáár komen de begripsschimmen niet meer binnen: „kein Überhaupt, kein Wenn und So, kein Einerseits und Anderseits, kein Irgendwo und Irgendwann tritt durch diese Pforte" (*S. d. E.* II, S. 8). Hiermede zijn we aan de volstrekte tegenpool van Mauthners *Sprachkritik* aangeland. Wat zou Rosenzweig daarop antwoorden – veel en velerlei of niets, want „der Nihilist behält immer recht. Wenn einer mit dem Ärmel alle Figuren vom Schachbrett hinunterwischt, so hat er mich freilich verhindert, die Partie zu gewinnen".[2])

Olām? (de schepper der wereld). Da antwortete Cohen nichts und brach in Tränen aus – zo vertelt Rosenzweig in de aantekeningen bij zijn Jehuda Halevi-vertaling pag. 191.

[1]) Vgl. A. E. Loen, *De vaste grond*, p. 312 v., 318.

[2]) Rosenzweig, *Briefe* 1935, S. 431.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

Carl Heinz Ratschow, *Magie und Religion*, C. Bertelmann Verlag, Gütersloh 1955.

Dit boek is de fotomechanische herdruk van een oorspronkelijk in 1947 verschenen werk. Gezien de reeds na het eerste verschijnen op deze studie uitgebrachte kritiek, mag men zich afvragen, of de auteur er wijs aan heeft gedaan dit boek na acht jaar onveranderd te laten herdrukken, al was het slechts om de storende drukfouten die zijn blijven staan, b.v. p. 59 Hille-Tont i.p.v. Hill-Tout, p. 60 „massage sticks" i.p.v. „message sticks". In weerwil van verschillende geïsoleerde juiste opmerkingen moet dit boek als geheel toch als mislukt beschouwd worden wegens het scheve beeld dat van de zgn. primitieven wordt gegeven. De theorie heerst met dogmatische kracht en de feitelijke gegevens worden verwaarloosd of erger. Herhaaldelijk zegt de auteur „naar algemeen bericht wordt..." e.d. en wekt zo de indruk van zich te baseren op algemeen erkende feitelijkheden, terwijl in werkelijkheid de berichten geenszins zo eenstemmig zijn, of zelfs eerder in een andere richting wijzen. Dit boek kan dan ook slechts gekwalificeerd worden als in hoge mate misleidend en gebaseerd op een te kleine en te eenzijdige selectie van materiaal. Dit blijkt reeds uit de eerste pagina van het boek (p. 13), waar hij begint primitieve religie en magie gelijk te stellen „wie es weithin Brauch ist". Hij wijst de lezer op de vreemdheid der primitieven en geeft als voorbeeld het gebruik van een weduwe om de schedel van haar man met zich mee te dragen. De keuze van dit voorbeeld in dit verband demonstreert reeds dadelijk een niet onbedenkelijk gebrek aan begrip. Inderdaad moet dit een tamelijk onhandig gebruik zijn, maar waar ligt het principiële verschil tussen het meedragen van een schedel en dat van een portret? En tussen deze beide uitersten liggen vele geleidelijke overgangen. Dit gebruik wijst eerder op verwantschap dan op vreemdheid. Hij legt op dezelfde pagina ook verband tussen het vreemdaardig karakter der primitieve volken en hun onvermogen om zich te kunnen handhaven in de confrontatie met het modeıne Westen. Dit geldt echter lang niet voor al deze volken; buitendien spelen in dit proces zo veel andere factoren een rol, dat men onmogelijk een dergelijke generaliserende conclusie kan trekken. Het op p. 16 genoemde „fundamentele onderscheid" met betrekking tot het zgn. onhistorisch zijn van de primitieven is al evenmin dusdanig generaliserend te handhaven. Dergelijk generaliseringen bevat dit boek echter te over. Wij vernemen, op brillante wijze voorgedragen, wat C. H. Ratschow over de primitieven denkt, hetgeen echter met de werkelijkheid van deze volken veelal weinig of niets meer te maken heeft. De op p. 19 geuite mening dat alle handelen van de primitieven religieus zou zijn (resp. magisch), is reeds meermalen, o.a. door Radin, overtuigend bestreden als in strijd zijnde met de

feitelijke werkelijkheid. De door Ratschow gegeven definitie van godsdienst als een ,,Lebensbereich" naast andere aspecten van het leven is ook binnen een deel van de wereld der primitieven geldig (zie voor voorbeelden b.v. Wach, *Sociology*, 114s.s.). Op dezelfde blz. herhaalt Ratschow de eveneens reeds lang als onhoudbaar bewezen mening, dat de primitieven geen verschil zouden kennen tussen natuurlijk en bovennatuurlijk. Deze bespreking zou tot een brochure uitgroeien, wilde ik alle punten opsommen waarop ik met de schrijver van mening verschil, en tot een boek, indien ik van elk van mijn tegenopmerkingen het bewijsmateriaal wilde voorleggen. Ik bepaal mij dus in het vervolg tot enkele paradigmata.

Zo schrijft Ratschow op p. 40: ,,Es wird übereinstimmend berichtet, dass die vor- und aussergeschichtlichen Menschen einen Andern, der einem Unfall glücklich entrinnen konnte, für bereits tot erachten und ihn umbringen". Zoals deze zin hier staat wordt het materiaal vervalst. De door Ratschow gesignaleerde houding wordt soms bericht, maar berichten van het tegendeel zijn minstens even talrijk, zo niet veel talrijker: het met levensgevaar aan een of andere ramp ontkomen zijn geldt herhaaldelijk als een teken van speciale genade en uitverkiezing. Ik ga nu voorbij aan de m.i. onjuiste interpretatie die de auteur van het door hem genoemde verschijnsel geeft. Op p. 44 spreekt hij over de betekenis van het individu in de primitieve gemeenschap. Hierover is het laatste woord nog lang niet gesproken, maar het staat wel vast, dat de hier als vaststaande waarheid geboden generalisaties niet te handhaven zijn. Op p. 60 spreekt Ratschow over de Togo-negers waar ieder dorp zijn eigen zon zou hebben, om duidelijk het primitieve karakter van hun wereldbeeld aan te tonen. (Het geciteerde boek moet niet zijn Spieth, *Religion der Eweer*, 1911, maar: Spieth, *Die Ewe-Stämme*, 1906; de opgegeven bladzijde moet zijn 555 i.p.v. 355. Waarschijnlijk heeft Ratschow deze opgave ongecontroleerd overgenomen van Van der Leeuw die in zijn *Phänomenologie* eveneens de verkeerde bladzijde van het verkeerde boek opgeeft). Belangrijker is echter de vraag, of daar staat, wat er volgens deze auteur zou staan. Ratschow schrijft: ,,Dass jedes Dorf seine eigene Sonne habe, war Togo-Negern eine Gewissheit". Spieth schrijft: ,,In alten Zeiten soll die Ansicht bestanden haben, dass jedes Dorf und jede Stadt ihre besondere Sonne und ihren besonderen Mond habe. Gegenwärtig aber ist man zu der Überzeugung durchgedrungen, dass jene Annahme der Alten falsch sei und allen Menschen nur eine einzige Sonne und ein einziger Mond scheine". M.a.w. geen enkele Togo-neger gelooft, dat ieder dorp zijn eigen zon heeft! Dit is trouwens een verhaal in de trant van ons ,,heel vroeger, toen de dieren nog praten konden..." Dat dit zo is, blijkt uit het feit dat de Ewe in hun mythologie en verdere religieuze voorstellingen overal duidelijk rekenen met het bestaan van één zon en één maan. Met dergelijke uit hun verband losgerukte voorbeelden, zelfs al zou men ze juist citeren, valt niets te bewijzen. Ratschow zou op p. 66 niet aan de juistheid van het geciteerde bericht van Warneck behoeven te twijfelen, indien hij wist hoevele parallellen ervan bestaan. Natuurlijk

komt ook het gebrekkige tellen van de primitieven hier weer te voorschijn (p. 77). Als voorbeeld noemt hij de Kpelle in Liberia, in dezelfde alinea van het door de schrijver geciteerde boek komt echter een bericht voor van enigszins andere aard, dat op dit gebrekkige tellen ook een ander licht werpt: wij hebben hier niet te doen met een characteristicum van primitiviteit, maar eenvoudig met een kwestie van wat men al of niet nodig heeft om zich in het leven te kunnen handhaven. Trouwens, ook op het punt van tellen en rekenen zijn talrijke uitzonderingen. Zo kan een stam op de Salomons Eilanden gekarakteriseerd worden als mensen met ,,a most extraordinary aptitude for figures'' (D. C. Horton, The legend of Momolo, Listener 23 jan. 1958). Indien Ratschow gelijk heeft met het door hem op p. 78 beweerde, dat de primitieven nooit een ,,zakelijk oordeel'' vellen, dan is het ondenkbaar, dat zij zich ooit hebben kunnen handhaven. De voorbeelden van het tegendeel zijn te over aanwezig. Men krijgt herhaaldelijk de indruk, dat de auteur zich heeft afgevraagd ,,Hoe ben ik?'' om dan van de primitieven het tegenovergestelde te beweren.

Telkens opnieuw blijkt, dat de auteur zich laat meeslepen door zijn theorieën tot stellingen die aantoonbaar onjuist zijn. Ik kies er drie uit: Mythen over een gouden tijdperk (p. 88), zondeval mythen (p. 105) en het voorkomen van priesters (p. 134) worden beschouwd als behorende tot de ,,Religion'' en niet tot de ,,Magie'', dat wil in Ratschows terminologie dus zeggen, niet tot de primitieve religies. Helaas voor deze theorie komen alle drie de genoemde dingen evengoed in de primitieve religies voor, hetgeen gemakkelijk te verifiëren is, als men zich de moeite gunt om zich enigszins vertrouwd te maken met het materiaal waarop men zegt deze theorieën te baseren. Het is jammer voor het vele goede dat Ratschows boek bevat, dat het geschreven is op een dergelijke dogmatische wijze en met verwaarlozing van het materiaal, want daardoor is het een onbetrouwbaar boek geworden, dat meer verwarring zal stichten, dan verheldering brengen.

Th. P. van Baaren

OUDE TESTAMENT

J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, 103 blz., Brill, Leiden 1956.

Dit tijdschrift biedt in de rubriek Boekbesprekingen plaats promovendi met hun nieuw verworven waardigheid geluk te wensen. Vandaar dat we hier (alsnog) Dr. Hoftijzer feliciteren met de bekroning van zijn Leidse theologische studie. Dat weer iemand, blijkens een doorwrocht werkstuk, zijn hart aan het Oude Testament heeft verpand, is een dankbare vermelding waard.

Het behandelde onderwerp trekt de aandacht èn vanwege de talrijke divergerende opvattingen over de aartsvaderverhalen èn door een zekere theologische actualiteit van het bijbels motief der beloften over land en volk, gehoord de discussies over de staat Israël.

Dr. Hoftijzer heeft aan één belangrijke beschouwing veel plaats gegeven nl. aan de onderzoekingen van Alt, welke in diens boek *Der Gott der Väter* zijn samengevat (Stuttgart, 1929). Prof. Alt kwam indertijd tot de conclusie, dat de uitdrukking de God der vaderen en zijn equivalenten verwezen naar een voor-Jahwistische cultus, die van de voorouders van het volk Israël. In de Genesis-verhalen zou dus op dit punt een historisch betrouwbare traditie zijn geconserveerd. Dit nu wordt door Dr. Hoftijzer in het laatste hoofdstuk van zijn boek bestreden. Naar zijn mening is er geen reden aan te nemen, dat de bovengenoemde uitdrukking buiten het Jahwisme is ontstaan of op de een of andere wijze een ,,Vorstufe'' ervan zou aanduiden. De auteur heeft gevonden dat het door hem behandelde segment der aartsvaderstradities, de beloften over land en volk, niet naar restanten uit de oude tijd verwijst. De beloften zijn van vrij jonge datum en ze werden ingevlochten in de aartsvaderverhalen, toen deze hun compositiegeschiedenis reeds achter de rug hadden. Op de vraag aan welke tijd voor het ontstaan van de beloftentradities gedacht moet worden, geeft de auteur het antwoord dat dit een tijd was, waarin het voortbestaan van het volk op het spel stond (blz. 52), voor een deel van het materiaal wordt geconcludeerd: ,,Es kann aus dem Exil stammen, aber möglicher Weise auch aus der vorexilischen Zeit'' (blz. 81). De functie van de beloften is ,,in unsicheren Umständen religiöse Sicherkeit zu bieten'' (blz. 99). Men zou dus met Prof. Polak kunnen spreken over de toekomst, die verleden tijd is geworden. Wanneer men het psychologisch gegeven aanvaardt van het ,,ontstaan'' van de beloften-teksten in benarde tijden, dan doet het er niet zoveel toe, welke tijd dit nu precies is. Merkwaardig dat bijv. 1 Ko. xiii 23 een verband tussen de aartsvaderbeloften en een heel andere noodsituatie legt nl. die waarin speciaal de N.stammen verkeren. Het komt mij voor dat in hoofdstuk iv behalve de besproken teksten ook plaatsen als Mi. vii 20, Jes. xli 8, li 2 en lxiii 16 aandacht hadden verdiend. De vraag waarom de profeten (in het bijzonder wanneer de beloften min of meer aan de tijd van de ballingschap worden gebonden) zo schaars over de aartsvaders spreken, doet speuren naar zoveel mogelijk gegevens.

N.a.v. wat Dr. Hoftijzer in Exodus, Leviticus, Numeri en Deuteronomium over de beloften heeft kunnen vaststellen, maakt hij interessante opmerkingen over de verhouding van de toezeggingen en de wet. Hij wijst op het feit dat de beloften een houvast bieden, wanneer de macht van de wet in geval nl. van ernstige overtreding, onverbiddelijk de vernietiging van het volk eist. De invoeging van de belofte-teksten in de wetslitteratuur komt dan uitzicht bieden op de verhindering van het allerergste. God zal zijn volk niet aan de ondergang prijs geven, wegens de eed die Hij gezworen heeft (ib. blz. 53 en 55).

Uitgangspunt van het onderzoek is het 15-tal teksten dat in Genesis over de beloften met betrekking tot land en nakomelingschap spreekt. Deze loci worden door S. vnl. op grond van stijl en woordenschat in 2 groepen ingedeeld, de El-Šaddai reeks (rond Gen. xvii) en de Gen. xv groep. Van beide groepen wordt geconstateerd dat ze als verhaalstof secundair zijn in hun verbinding met de aartsvaderverhalen. Dit is voor de

tweede groep ook literair gesproken het geval. De trekken van beide groepen zijn herkenbaar in de rest van de pentateuch.

Ik moet zeggen dat ik in het bijzonder hoofdstuk I niet sterk acht en dat de conclusies een enigszins overhaaste indruk geven in het bijzonder bij de vraag naar de rangorde van de tradities. Een enkel voorbeeld. Op grond van een (niet eens volledige) overeenkomst tussen Gen. xv 7 en Lev. xxv 38 merkt de auteur op, dat het beeld van de uittocht uit Egypte wordt overgedragen op Abraham en dat waarschijnlijk ook allerlei wat tot de uittochtsgeschiedenis behoort naar de tijd van de belofte is verplaatst (ib. blz. 14). Er zijn 3 tradities over een vertrek van de voorouders van Israël uit een ver land in het oosten (Gen. xi 31, Jos. xxiv 2 en Gen. xii 1). Alleen in de laatste tekst wordt over de beloften gesproken. Dus: hun verbinding met de contekst is van secundaire aard. Joz. xxiv echter valt als vergelijkingsfactor uit, omdat in vers 3 wel degelijk over nakomelingschap wordt gesproken. De auteur plaatst Gen. xii 7 naast Gen. xxiii 20 naast elkaar, omdat het in beide teksten gaat over altaarbouw bij Sichem, slechts de eerste maal wordt over een belofte van JHWH gesproken. ,,Man kann daraus schliessen, dass die Zusammenstellung des Altarbaues und dessen Anlasses sekundär ist". (ib. blz. 15). Deze slotsom ligt allerminst voor de hand. In Gen. xii 7 is de belofte over het land onderdeel en inhoud van de verschijning van JHWH, waarna een altaar wordt opgericht. Van dit laatste feit is herhaaldelijk sprake in de aartsvaderverhalen, zonder dat de beloften vermeld worden. Wanneer ook Gen. xxxiii een altaarbouw bericht, al betreft het dan ook een offerplaats bij Sichem, dan valt hier toch niets af te leiden met betrekking tot de waardering van de in Gen. xii 7 vermelde openbaring. Overigens is ook in Gen. xxxiii 18 vv. sprake van het land! (Jacob kan een stuk grond kopen, slaat zijn tent op en bouwt een altaar.) Het bezwaar dat er niet volledig recht wordt gedaan aan de gegevens, heb ik ook bij de behandeling van plaatsen als Gen. xii 14 ss, xxii, xxvi ss e.a. Met meer recht zou men m.i. in verschillende verhalen de beloften een primaire plaats willen toekennen en hen de pointe ervan kunnen noemen, gelijk de auteur zelf ook al wel spreekt van tradities, die hun bekroning in de toezeggingen vinden (ib. blz. 28, opm. 102). Dat over de wijze van verbinding der teksten en tradities niet zo kort en bondig geoordeeld kan worden, is Dr. Hoftijzer zich zelf ook wel bewust, blijkens de zojuist genoemde noot op blz. 28. Daar zegt hij o.a. ,,Dass man eine Tradition traditionsgeschichtlich (oder auch literarisch) in andere Traditionen hineinfügt, heisst noch nicht dass sie auch in der heutigen Textrezension von sekundären Wert ist". Maar als de tekst geen duidelijke aanwijzingen geeft, welke normen beslissen dan? Krijgen op deze wijze onze eigen speculaties niet te veel ruimte?

Resumerend wil ik opmerken, dat we in ,,Die Verheissungen an die drei Erzväter" kennis maken met een kundig, interessant en zelfstandig stuk werk, maar dat de greep op het probleem als geheel niet zo vast is als aanvankelijk lijkt. Het wil mij voorkomen dat het besproken bijbels materiaal zich niet geheel in het door Dr. Hoftijzer gevonden schema wil laten inpassen, terwijl hier en daar meer gegevens in de bespreking hadden betrokken kunnen zijn.

L. A. Snijders

KERKGESCHIEDENIS

Aldfryske houlikstaspraken mei ynlieding, oantekeningen, nammelist, wurdboek en in Ingelske gearfetting, utjown van W. J. Buma, Assen 1957, 130 blz., gebonden f 14,50.

Een verzamelhandschrift van de Bazelse universiteitsbibliotheek met Latijnse, Middelnederlandse en Middelnederduitse teksten van geestelijke en wereldlijke aard behelst tevens een paar foliobladzijden en een later ingevoegd blad met een drietal Oudfriese huwelijkstoespraken. Dank zij de goede zorgen van de Groningse hoogleraar in de Friese taal- en letterkunde W. J. Buma zijn deze stukken thans in een voortreffelijke uitgave binnen het bereik van alle belangstellenden. Moge het de buitenstaander enigszins verwonderlijk voorkomen dat men een boek van 130 bladzijden wijdt aan enige pagina's uit een midden-vijftiende-eeuwse codex, wie de taalkundige èn kerkhistorische betekenis van dit drietal toespraken beseft, zal dankbaar zijn voor de akribie en grondigheid waarmee de tekstbezorger en -toelichter zijn taak heeft verricht. Blijkens onderschriften zijn het eerste en tweede stuk van de hand van een zekere Bernardus, een priester die over zichzelf mededeelt dat hij geboortig is uit Roardhuzum en in 1445 te Hildesheim vertoefd heeft; de derde preek is anoniem. Kerkhistorisch ontlenen de huwelijkstoespraken hun betekenis hieraan dat ze de oudst bekende voorbeelden van deze vorm van zielszorg in de lage landen bij de zee zijn. De eerste is een stichtelijk-feestelijke samenspraak van twee bruiloftsgasten, de tweede een ernstige preek bij de inzegening van het huwelijk. De priester die het sacrament van het huwelijk in het vaderhuis van de bruidegom bedient, beschrijft in zijn collatie, aan de hand van Schrift en Kerkvaders, de heiligheid van de gehuwde staat; daarna zet hij het doel van de instelling van het huwelijk uiteen, om tenslotte bruidegom en bruid te attenderen op hun wederzijdse plichten, met bijzondere beklemtoning van de onderdanigheid der vrouw. Buma wijst op de overeenkomst van deze preken met de huwelijksformulieren en trouwpredikaties van de kerken der Reformatie, en vraagt zich af of deze gelijkenis te verklaren is uit gebruikmaking van verwante Latijnse bronnen. Het komt mij voor dat men de verklaring eer te zoeken heeft in traditionele gedachtengangen; een roomse priester kon zich beroepen op dezelfde Schriftuurplaatsen als een protestantse predikant, en de driedeling van de preek ligt zó voor de hand dat zij gemakkelijk in het brein zowel van de een als van de ander kon opkomen.

Schr. heeft geen pogingen gedaan het kerkhistorisch klimaat waarin de vroomheid van deze Oudfriese predikaties past, nader te onderzoeken. Het dunkt mij mogelijk hieromtrent een vermoeden te opperen waarvoor wel wat te zeggen zou zijn. Wanneer Peter Jacobsz. van Thabor in zijn *Historie van Vriesland* mededeelt dat in 1424 „groet devotie in Vrieslant was, niet alleen in den cloesteren, mer oeck inden ghemeinen priesteren, ende oec in dat slechte volç" (cf. Acquoy, *Windesheim* I, 296), dan past dit uitstekend bij het beeld dat de toespraken met hun gehele entourage oproepen. Belangrijker is dat Bernardus van Roardhuzum te Hildesheim verbleef juist in de tijd dat deze stad een middelpunt van modern devote

bedrijvigheid was. Johannes Busch had kort te voren het Augustijnerklooster Sulta, in de nabijheid van de stad gelegen, hervormd; in de stad zelf was een huis van de Broeders des Gemenen Levens gesticht. Is het mogelijk dat dit alles aan de Friese priester voorbijgegaan was? Veeleer is aan te nemen dat hij daar, voor het eerst of opnieuw, gegrepen is door de idealen van de Moderne Devotie. Johannes Busch hechtte grote waarde aan prediking-op-de-man-af; van deze praktische zielszorg zijn de hier overgeleverde huwelijkstoespraken een bewijs. En dat met name het huwelijk de aandacht van de praktische moderne devoten gehad heeft, is aan te tonen uit het brief-traktaat *De matrimonio* van Geert Groote, de geestelijke vader der beweging, en uit diens huwelijkslessen in een ,,buecksken'' dat hij schreef ,,eynen pair luyds om hoerren staet te berichten''. De sterk Middelnederduitse, resp. Middelnederlandse inslag in de Oudfriese taal van de huwelijkstoespraken is bovendien een aanwijzing dat zij geschreven zijn onder de invloed van de toenmaals rijke geestelijke litteratuur in die talen. C. C. DE BRUIN

De werkende stilte. De oorsprong der grote kloosterorden. Onder redactie van L. ENGELBREGT O.F.M. Elsevier, Amsterdam-Brussel 1957, 270 blz., geb. f 22,50.

Een twaalftal medewerkers geeft in dit verzamelwerk beschrijvingen van de vroegste geschiedenis van het monnikenwezen en van de belangrijkste kloosterorden, ieder van de orde waartoe hij behoort: Benedictijnen, Kartuizers, Cisterciënzers, Augustijnen, Norbertijnen, Kruisheren, Dominicanen, Minderbroeders, Karmelieten en Jezuieten; in een epiloog vermeldt de redacteur nog andere congregaties en enkele orden buiten het rooms-katholicisme, zoals de anglicaanse Benedictijnen en de protestantse ,,Communauté de Taizé''. De bedoeling is dat men het wezen der orden zal leren kennen uit haar oorsprong, omdat ,,de eerste aanzet der dingen altijd het edelst en het zuiverst is'' en ,,het wezen der kloosterstichtingen na de 16de eeuw stoelt op de spiritualiteit van één of meer der voortrekkers''. Dit doel is echter maar zeer ten dele bereikt, omdat immers geen enkel historisch verschijnsel uitsluitend uit zijn oorsprong kan worden gekend. De vraag is, in hoever de kenmerken, die bij de oorsprong aanwezig waren, in de loop der eeuwen trouw zijn bewaard en in hoever men zich daarvan heeft verwijderd. Zo is hetgeen wij over Benedictus of Franciscus te horen krijgen, die immers geen van beiden aan een eigenlijke orde dachten, onvoldoende om de latere ontwikkeling der Benedictijnen en Franciscanen te kennen. Wat wij vernemen over de preekwerkzaamheid en het theologisch vormingswerk van Dominicus en de zijnen doet niet vermoeden welke rol de Dominicanen later gespeeld hebben in de inquisitie. Slechts zeer beknopt hebben sommige schrijvers de oorsprongsperiode hunner orden overschreden en zij moesten zich voor het eigene van de spiritualiteit in de tegenwoordige tijd dan ook beperken tot algemene uitspraken. Men zoeke in dit werk derhalve niet veel meer dan de ondertitel vermeldt, maar daarover geeft het dan ook goede en aangenaam leesbare voorlichting. Een voordeel is de grote liefde en piëteit,

waarmee iedere medewerker zich in de schone begintijd van zijn orde heeft verdiept, maar daarbij verraadt zich soms wel een zeker gebrek aan distantie en kritische zin. Hoewel met voorzichtigheid over de regel van Augustinus wordt gesproken, staat de echtheid daarvan toch veel minder vast dan de schrijver het doet voorkomen. De ontwikkeling der Franciscaner beweging wordt al te eenvoudig als een groeiproces voorgesteld, met voorbijzien van de interne spanningen en de druk van buitenaf, waaraan de heilige heeft blootgestaan en waartegen, na de drie regels, zijn testament – dat hier zelfs niet genoemd wordt – een laatst doch vergeefs protest is geweest. Terecht zegt de schrijver over de Jezuieten, dat er over hen veel karikaturale en venijnige geschriften zijn rondgestrooid, maar men kan zich daarvan niet afmaken door uitsluitend te verwijzen naar de voorschriften der orde; de vraag is immers op welke wijze zij zich daardoor bij haar gedrag in de wereld heeft laten leiden.

De waarde van dit boek is niet in de laatste plaats gelegen in de talrijke prachtige illustraties, voorzien van instructieve bijschriften.

W. F. DANKBAAR

KURT ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Bearbeitet in Verbinding mit ERNST OTTO REICHERT und GERHARD JORDAN, Bertelsmann Verlag, Gütersloh [1957]. Importeurs Meulenhoff & Co, Amsterdam. 366 S., geb. f 37,50.

De bewerkers hebben ieder, die zich met de studie van Luther bezighoudt, buitengewoon aan zich verplicht door het ontzaglijke en moeizame werk dat zij verricht hebben voor de samenstelling van deze registers op alle belangrijke uitgaven van Luthers werken. Weinigen hebben de enorme Weimarer Ausgabe in hun particuliere bibliotheek en zelfs hierin is het zoeken van een bepaald geschrift van Luther dikwijls tijdrovend. Moeilijker wordt het nog als men vergelijkingen wil maken met de Erlanger of een andere uitgave of als men slechts – zoals in de meeste gevallen – een ,,Auswahlausgabe'' bij de hand heeft. Het raadplegen van dit ,,Hilfsbuch'' bespaart menige gang naar een bibliotheek en langdurig gezoek. Het boek bevat een alfabetische lijst van Luthers geschriften, gerangschikt naar kenmerkende woorden (in vele gevallen meer dan één) uit de titels; voorts een sleutel tot de Luther-uitgaven, waardoor men kan nagaan waar een bepaald geschrift in de verschillende uitgaven te vinden is; en tenslotte een chronologische lijst van Luthers geschriften, gerangschikt naar het tijdstip van de oorspronkelijke verschijning. Bovendien kan men in het alfabetisch register tot op grote hoogte vinden over welke onderwerpen Luther geschreven en over welke bijbelpericopen hij gepreekt heeft. Bij dit overzicht van de inhoud is iedere aanbeveling overbodig.

W. F. D.

M. J. Arntzen, *Mystieke Rechtvaardigingsleer, een bijdrage ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 184 blz., ing. f 6,25.

Na een inleiding behandelt Dr. Arntzen in zijn proefschrift in drie hoofdstukken achtereenvolgens Osianders gedachten over Woord en sacrament, het beeld Gods, de rechtvaardiging, terwijl in het vierde hoofdstuk zijn theologie wordt geconfronteerd met die van spiritualisten en van Rome. Het derde hoofdstuk over ,,Osianders gevoelen over de rechtvaardiging'' is niet alleen het grootste in verhouding tot de andere drie maar ook het belangrijkste. Want hier wordt ons de leer van Osianders justificatio uiteengezet en een verklaring gegeven waarom zijn leer over de rechtvaardiging als ,,mystieke'' rechtvaardiging kan worden aangeduid.

Dat dit op duidelijke en heldere wijze gebeurt kunnen wij niet zeggen. Het gebruik van het woord mystiek werkt al verwarrend, juist omdat dit woord met zoveel verschillende inhouden kan worden gevuld. Een uiteenzetting over wat met mystiek wordt bedoeld was zeker op zijn plaats geweest. Wanneer de opmerking wordt gemaakt, (blz. 106) dat Osiander de grens tussen Schepper en schepsel niet eerbiedigt, dat justificatio bij hem een deificatio (vergoddelijking) is en dat daarom van een mystieke rechtvaardigingsleer gesproken moet worden, dan is deze opmerking wel erg pover. Bovendien moet men hieruit de conclusie trekken, dat de mystiek gekenmerkt wordt door de grensvervloeiing tussen Schepper en schepsel en de vergoddelijking van de mens. Theologisch zo over de mystiek te spreken is niet verantwoord.

De schrijver wijst de visie van Osiander af, dat Christus in de gelovigen woont met zijn goddelijke gerechtigheid en dat deze inwonende gerechtigheid ons wordt toegerekend. Osiander doet geen recht aan het ongemotiveerde van Gods liefde en aan de justitia aliena. Zijn rechtvaardigingsleer is analytisch. Ongetwijfeld is dit juist. Toch komt het ons voor, dat Dr. Arntzen zich te weinig heeft ingeleefd in de godsdienstige motieven van Osianders rechtvaardigingsleer, waarbij het gaat om de gelovige in wie de goddelijke gerechtigheid, het nieuwe leven woont, al zal deze gerechtigheid hem nooit geheel vervullen. Osiander is door Luther beïnvloed, 't zou dan ook zijn boek ten goede gekomen zijn als hij een hoofdstuk zou hebben gewijd aan Luthers gedachten over de rechtvaardiging. Hij zou merkwaardige parallellen hebben ontdekt. Dat Christus met zijn gerechtigheid door het geloof in de gelovige woont is voor Luther geen vreemde uitspraak. Evenmin de gedachte, dat de godheid van Christus en de rechtvaardiging door het geloof een en dezelfde waarheid zijn. Dat wij door de rechtvaardiging deel hebben aan de liefde, dat is aan het eigenlijke van Gods wezen, is een kerngedachte van Luther. Hier wreekt zich het feit dat de Nederlandse theoloog zo weinig van Luther afweet, en in zijn geschriften studeert. Osiander vertegenwoordigt een eigen type van rechtvaardigingsleer, dat niet met het woord mystiek kan worden afgedaan.

Heeft dit type plaats in de Kerk van Christus? Deze vraag betreft de oecumene. Een oecumenische geest ademt dit geschrift niet, dat is wel erg jammer. Daarom blijft deze vraag nog staan. C. J. Munter

W. A. Visser 't Hooft, *Rembrandts weg tot het Evangelie*, W. ten Have N.V., Amsterdam 1956, 162 blz., geb. f 12,50.

Wie het waagt de reeds omvangrijke literatuur over Rembrandt met een studie te vermeerderen, moet in staat blijken een nieuwe kijk te schenken op het oeuvre van deze beroemde meester. Dr. Visser 't Hooft toont zich inderdaad capabel voor deze hachelijke taak. Hij legt niet alleen een grondige kennis van Rembrandts schilderstukken en een brede belezenheid in de literatuur over de koning der schilders aan de dag, maar hij weet bovenal diens werk in een nieuw licht te plaatsen doordat hij Rembrandts weg tot het volle verstaan van het evangelie tracht te schetsen. Naar zijn mening vormt het jaar 1648 het keerpunt in Rembrandts visie op de bijbel: vóórdien ontleende hij aan de bijbel de stof voor dramatische, sensationele tonelen; na het genoemde jaar laat hij meer en meer het getuigenis van de bijbel spreken. Deze these, in het eerste hoofdstuk ontwikkeld, wordt door de auteur nader toegelicht door een bespreking van de plaats van Christus en van Maria in Rembrandts kunst, door een uiteenzetting over het Kerstwonder en door een behandeling van de Honderdguldenprent. Daarop volgt een poging om klaarheid te verkrijgen over de vraag of Rembrandt tot de Doopsgezinden dan wel tot de Hervormden heeft behoord, een onderzoek, dat als negatief resultaat de conclusie oplevert, dat zijn christendom niet kerkelijk geëtiquetteerd kan worden. Ook uit het daarop volgende hoofdstuk over het geestelijke milieu van de laatste periode, blijkt, dat Rembrandt een reus onder dwergen is geweest. Zijn boodschap als kunstenaar bestaat volgens de schrijver hierin, dat hij in zijn kunst een geloof tot uiting bracht, dat geheel en al in het evangelie geankerd is. 32 goed gekozen en fraaie reproducties adstrueren het betoog. Het boek is de geheel omgewerkte en vermeerderde uitgave van ,,*Rembrandt et la Bible*'', in de vertaling van Mej. A. Guitart.

Het betoog van Dr. Visser 't Hooft getuigt van een fijnzinnig verstaan van Rembrandts werk en geeft daarop ook inderdaad een nieuwe kijk. De titel van de Nederlandse vertaling werkt mijns inziens echter wat misleidend, daar deze suggereert, dat men het verloop van Rembrandts steeds meer rijpend geloofsleven rechtlijnig zou kunnen schetsen. Wat bij een dergelijk origineel kunstenaar uitgesloten geacht moet worden en wat de auteur van dit boek ook niet pretendeert te geven.

C. J. Bleeker

F. L. Cross ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, London, 1957, xix + 1492 pp., 70/00.

Dr. Cross, de ,,Lady Margareth professor of Divinity'' in Oxford is, ook in ons land, vooral bekend als de voortreffelijke organisator van de beide congressen voor Patristiek in 1951 en 1955, welke zulk een groot succes waren, dat besloten is deze samenkomsten voortaan regelmatig om de 4 jaar te houden. In september van dit jaar bracht hij een groot aantal N.T.-ici bijeen met bijna 500 Engelse ,,clergymen'' in een confe-

rentie over ,,the Four Gospels". In het werk, dat we hierbij het genoegen hebben aan te kondigen, legt dr. Cross een schriftelijk getuigenis van zijn organisatievermogen af, dat eveneens schitterend genoemd mag worden. Met een groep van 90 medewerkers uit verschillende Engelse kerken, doch voornamelijk Anglicanen, heeft hij een beknopte maar uitstekende ,,*Encyclopedie van het Christendom*" (om een titel van een vergelijkbaar werk in het Nederlandse spraakgebruik te gebruiken) gegeven.

Deze ,,Dictionary" is door de O.U.P. verzorgd met die distinctie, welke met het onderwerp in overeenstemming is en aan de hoge standaard, die men van deze uitgeverij gewend is, beantwoordt. Het formaat is kleiner dan van de ,,*Oxford Classical Dictionary*", maar de gebruikte letter is uitstekend leesbaar. Iedere bladzijde, op dun, doch stevig papier gedrukt, heeft twee kolommen van ± 70 regels. In het gehele werk zijn meer dan 6000 trefwoorden opgenomen; er zijn geen illustraties. De artikelen zijn niet gesigneerd.

Het resultaat van bijna 18 jaar arbeid, waarover de redacteur in zijn voorrede spreekt, is gezien de geweldige omvang van het onderwerp en de (geringe) omvang van het boek zeer geslaagd. Wanneer men in nog geen 1500 bladzijden zulk een geheel als ,,het christendom" moet omspannen, dan dient men natuurlijk uitermate selectief te werk te gaan. De artikelen zijn in het algemeen kort, maar zeer zakelijk. De verdeling van de stof is goed en de stijl is vlot. Vele artikelen zijn voorzien van een behoorlijke bibliografie, waaraan kennelijk zeer veel aandacht besteed is. Bijbelse onderwerpen zijn wel opgenomen, zonder dat dit boek natuurlijk een bijbelse encyclopedie kan of wil vervangen. De volle nadruk valt op de geschiedenis van het christendom, waarbij naar goede Engelse traditie Oudheid en Middeleeuwen rijkelijk hun deel krijgen. De ontwikkeling van het Rooms-Katholicisme en Protestantisme is gelijkelijk binnen de gezichtskring getrokken.

Is het nodig dit woordenboek uitvoerig aan te kondigen? Wij bezitten immers in ons land werken als de reeds genoemde ,,*Encyclopedie van het Christendom*" met zijn R.K. en Prot. deel en de uitvoerige ,,*Christelijke Encyclopedie*" (in 2de uitgave aan het verschijnen); bovendien is *R.G.G.* zijn derde omloop begonnen; wat hebben wij meer van node? Tevens geldt hier in Nederland een beetje de regel: *anglo-saxonica non leguntur a theologis* (behalve misschien op het gebied van de bijbelwetenschap en... detectives). Het moet me bij deze gelegenheid maar eens van het hart, dat ik deze zoëven gesignaleerde situatie buitengemeen betreurenswaardig en van oecumenisch gezichtspunt uit bijzonder gevaarlijk vind. Men kan in een uur naar Londen vliegen, maar kerkelijk gezien is de Noordzee een bijna niet af te meten afstand. Het is hier in Nederland vaak moeilijk de namen van voor de Engelsen belangrijke theologen te leren kennen of er achter te komen, welke zaken voor de ontwikkeling van het theologisch en kerkelijk leven van Engeland van betekenis zijn. In dit opzicht schieten onze Nederlandse hulpmiddelen dikwijls volkomen te kort. Juist daarom is deze beknopte, maar uitstekend geïnformeerde ,,Dictionary" voor ons van grote waarde. Doch ook bij artikelen, die wèl in onze handboeken vermeld worden, kan het zijn nut hebben om eens

te zien, of en hoe de zaken in Engeland gesteld worden. In dit verband zij nog eens op de toegevoegde bibliografieën gewezen, die dikwijls andere literatuur dan de onder ons gangbare vermelden.

Al acht ik dit boek dus binnen de grenzen, door de beperkte opzet gesteld, een voortreffelijk geslaagd werk en een hulpmiddel, dat goede diensten zal bewijzen, toch zijn er wel enkele bezwaren te noemen. Daar is in de eerste plaats het feit, dat men allerlei artikelen mist. Het is natuurlijk uiterst moeilijk om, vooral wat het heden betreft, een juiste selectie te treffen. Maar het is me niet duidelijk geworden, waarom Bultmann wel, doch G. Kittel, wiens ,,*Theol. Wörterbuch*'' ook in Engeland zeer bekend is, niet genoemd wordt; waarom Dodd wel, doch mensen als T. W. Manson, H. H. Rowley, W. F. Albright, O. Cullmann, V. Taylor niet met een artikel vereerd worden; waarom men namen als H. Kraemer en W. A. Visser 't Hooft om enkele Nederlanders te noemen, die voor de Oecumene iets te betekenen hebben, tevergeefs zoekt. In het algemeen moet men trouwens zeggen, dat aan de historie een ruimer plaats gegeven is dan aan het Christendom van het heden. In dat opzicht kunnen de uiteenzettingen in de voorrede niet geheel bevredigen.

Veel meer betreur ik het, – en dat is mijn tweede en voornaamste bezwaar, – dat dit woordenboek in zijn hele opzet en ,,outlook'' zo Engels, te Engels is. Wanneer men een art. als ,,Bible Society'' opzoekt, wordt men naar ,,British and Foreign B.S.'' verwezen; daarover leert men ongetwijfeld interessante dingen, maar van de wereldomspannende arbeid van de ,,United Bible Societies'' en de verschillende landelijke afd. buiten Engeland hoort men niets. Eenzelfde opmerking kan men maken, wanneer men s.v. Missions de geschiedenis van de laatste 150 jaar leest. Bij ,,Bible'' (versions) wordt alleen de geschiedenis in Engeland behandeld, maar over die in andere talen niets (behalve dan die van de oude vertalingen Syrisch, Koptisch etc., die voor de oude kerkgeschiedenis en het N.T. van belang zijn). Onder ,,Christian Socialism'' verneemt men, wat dit in Engeland betekent, maar van iets soortgelijks op het Continent hoort men niets; Ragaz wordt niet genoemd. Dit zijn slechts enkele voorbeelden, die met tientallen uit te breiden zijn. Deze al te grote concentratie op Engeland (niet: de Angelsaksische wereld, want ook Amerika en de Commonwealth kregen geen grote portie!) is een gemis. Dit zeg ik niet met de gekrenkte trots van de ,,foreigner'', maar juist met het oog op de *Engelse* gebruikers. Het zou zo van belang geweest zijn, wanneer men in een dergelijk werk, dat zeer velen, studenten, predikanten, journalisten enz. in Engeland zullen raadplegen, ook goede en uitvoerige voorlichting over de zaken buiten Engeland had kunnen krijgen. In deze eeuw der Oecumene is dit ook voor Engelsen nodig! Vanuit dit oogpunt moeten ook verschillende artikelen over het Christendom in bepaalde landen onvoldoende genoemd worden. Onder ,,Holland, Christianity in...'' ($1\frac{1}{2}$ kolom; dat is minder dan Kant krijgt toebedeeld!) worden het R. Katholicisme en Protestantisme tegelijk behandeld, maar het geheel moet gezien recente ontwikkelingen volkomen onvoldoende heten. M.m. geldt hetzelfde voor andere soortgelijke lemmata (overigens zij tot onze bescha-

ming gezegd, dat het laatste algemene boek over Ned. kerkgeschiedenis in het Engels uit... 1892 schijnt te stammen!!).

Wanneer ik vooral dit laatste bezwaar nogal breed besproken heb, komt dit geenszins in mindering op mijn grote waardering voor het werk, zoals het daar ligt. Integendeel: de uitgever en zijn staf mogen van harte gelukgewenst worden met wat zij tot stand brachten, want het is een ,,heksentoer" om zulk een werk samen te stellen, en het resultaat is over het geheel genomen bijzonder geslaagd. Prof. Cross spreekt (p. vii) de hoop uit, dat de gebruikers hem op de hoogte willen stellen van punten, die verbetering behoeven. Aan deze vriendelijke uitnodiging heb ik de vrijheid ontleend ook deze kritische opmerkingen te maken, al heb ik een open oog voor zijn onmogelijke taak. En ondanks deze beveel ik dit rijke en veelzijdig boek ook in zijn huidige vorm zeer gaarne bij Nederlandse lezers aan. W. C. van Unnik

DOGMATIEK

W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*. Van Keulen, 's-Gravenhage 1957, 252 blz., ingen. f 8,90.

Het was te verwachten, dat dit aantrekkelijke onderwerp eens als onderwerp voor een dissertatie zou worden gekozen. Waar het immers om de Heilige Geest gaat, wordt een laatste woord gesproken, ook inzake het werkelijk christelijke en bijbelse gehalte van een theologie. De auteur van deze dissertatie, die ermee doctoreerde aan de V.U. is christelijk gereformeerd predikant. We moeten hem daarom aanstonds de lof geven, dat hij stellig onbevooroordeeld zijn onderwerp heeft willen aanpakken en zijn eindoordeel niet tevoren al klaar had. Maar we hebben anderzijds de indruk, dat zijn grote bewondering voor Kuyper zijn kritisch vermogen niet voldoende heeft gescherpt. Tot in zijn slothoofdstuk, waarin hij samenvat en beoordeelt, ontbreekt het o.i. aan geboden en geoorloofde scherpte van kritiek.

Hij stelt immers vast, dat Kuyper meende de Hervormers te overtreffen, door het christelijk bewustzijn en de contemporaine filosofie te verbinden. Dat hiermee een heel andere aanpak van de pneumatologie moet zijn gegeven dan bij de Hervormers en dat de inhoud ervan zeer wijsgerig en speculatief wordt, heeft bij hem onvoldoende nadruk. Steeds weer te zeggen, dat Kuyper in alles gereformeerd poogde te zijn, is tegenover een zeer complexe stand van zaken te simpel. Idealistische filosofie en gereformeerde scheppings- en mensbeschouwing laten zich, ook volgens de auteur, niet verenigen. Hij stelt vast, dat Kuyper het toch poogt, kijkt er bezorgd naar, maar trekt geen consequenties. Juist deze dissertatie had een zeer kritische blik op de verhouding van theologie en filosofie niet kunnen missen en toch ontbreekt ze.

Dr. Velema fundeert zijn eigenlijke onderwerp in een brede tekening van de structuur van K.'s theologie. We hebben daar lof voor, maar menen, dat de lijst zo breed is geworden, dat het schilderij daardoor gedrukt wordt. Naar ons gevoelen is dit boek zelfs instructiever voor

de lijst dan voor het schilderij. Had het niet veel meer voor de hand gelegen, om, wat recensent indertijd ook helaas veel te weinig deed, te pogen uit te gaan van de grondlijnen van een bijbelse pneumatologie, om daaraan zowel calvijnse als neocalvinistische leer van de Heilige Geest te meten? Dat is toch laatste maatstaf van beoordeling?

S. v. d. Linde

PRAKTISCHE THEOLOGIE

G. Brillenburg Wurth, *Mensbeschouwing en maatschappelijk werk*, J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 92 blz., geb. f 3,75.

In dit boekje voert de schr. eerst een pleidooi voor de stelling, dat wel degelijk van een christelijk mensbeeld mag en moet worden gesproken, dat zich principiëel onderscheidt met name van psycho-analytische en fenomenologische mensbeschouwing; dit christelijk mensbeeld zal medebepalend moeten zijn voor o.a. het maatschappelijk werk. Aanleiding tot het schrijven van dit boekje (een uitgewerkte rede) was enerzijds allerlei dat zich in het maatschappelijk werk voltrekt (nadruk op methodieken en technieken), anderzijds de problematiek der „verzuiling" van het maatschappelijk werk, die in Nederland o.a. door de Regeringspolitiek wordt bevorderd. Het is een typisch boekje van Wurth: met grote kennis geschreven, voorzichtig wikkend en wegend, open voor wat aan waarheid van elders komt, een middenweg zoekend tussen werkelijkheidsvreemd principialisme en „prinzipienlos" neutralisme. Met enige nadruk wijst hij af het isolement voor het christelijk maatschappelijk werk, waarbij het sterkste argument is dat isolement onbijbels moet heten. Zo komt de schr. praktisch in de buurt van Van Niftrik, die hij overigens theologisch nog al scherp afwijst. Een niet onbelangrijke conclusie is ook, dat maatschappelijk werk geen evangelisatie is (78 v.) al is het ook niet neutraal (82).

Wat het betoog zelf betreft: met enige verwondering heb ik gezien dat in het hoofdstuk over de fenomenologie (waaronder de wijsgerige school wordt verstaan en niet alleen de fenom. psychologie) Sartre en Van Niftrik worden bestreden – horen die *hier* thuis? Een kleinigheid: het boek van Tönnies is niet van 1926 maar van 1887 (noot blz. 10). Ik wacht met belangstelling af, of de principiële keuze die Wurth hier bepleit, tot consequenties zal leiden, ten eerste op het terrein van de organisatie van het maatschappelijk werk, maar verder ook op andere terreinen. Er zit nl. dynamiet in zijn conclusie!

W. Banning

H. J. Bolkestein-van Binsbergen, *Wederkerige onderworpenheid*. Callenbach, Nijkerk, 47 blz., f 1,90 (gebrocheerd).

Dit boekje wil een bijdrage zijn in de discussie rondom het vraagstuk van de vrouw en het ambt. Uit de zeer complexe materie licht de schrijfster één aspect, waar zij alle aandacht aan geeft: de wederkerigheid in het paulinisch gebod van de onderworpenheid. Dit aspect wordt inderdaad door vele sprekers en schrijvers volledig over het hoofd gezien en

daarom is het goed, dat hier nog eens zeer nadrukkelijk op wordt gewezen.

Maar toch mist dit geschrift de overtuigingskracht, die het zou kunnen hebben, omdat het er al te zeer op uit is dit ene aspect als „Leitmotiv" voor alle nieuwtestamentische uitspraken over de man-vrouw verhouding te maken. Hierdoor verliest de schrijfster uit het oog, dat Paulus – hier in tijdgebondenheid of onder invloed van de rabbinistische traditie – een bepaalde ordening in het huwelijk als de door God gewilde, voorschrijft.

Klaarblijkelijk uit angst, dat het „hoofd"-zijn van de man mechanisch en dus wettisch zal worden geëxegetiseerd, wordt het in feite geheel weggeredeneerd.

Wanneer de schrijfster hier meer oog voor gehad zou hebben, was het haar ook mogelijk geweest een exegese van 1 Tim. 2:8–15 te geven, die meer onderworpenheid aan de Heilige Schrift vertoonde dan thans het geval is.

Een oplossing van het probleem van de vrouw en het ambt zal alleen dan door de kerk geaccepteerd kunnen worden, wanneer dit geschiedt in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift. G. Huls

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën; De Zonde. dl. I: Oorsprong en kennis der Zonde.* J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 230 blz., geb. f 8,25.

J. C. Gilhuis, *Gezicht op de Zending.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 138 blz., geb. f 4,90.

C. H. Spurgeon, *Pastorale Adviezen.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 259 blz., geb. f 8,50.

J. D. Dozy, *Wijsheid van Dwazen.* W. ten Have N.V., Amsterdam 1958, 187 blz., geb. f 6,90.

J. Overduin, *Tact en contact. De moderne mens en het Evangelie.* J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 216 blz., geb. f 7,90.

De Belijdenisgeschriften van de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957, 262 blz., geb. f 6,50.

Vox Theologica, febr. 1958. Van Gorcum & Comp., Assen 1958, 39 blz.

S. Jelsma, *Tussen vrees en hoop. Lijdensmeditaties.* Paul Brand N.V., Bussum 1958, 111 blz., ing. f 2,95.

Binnenlands apostolaat, dec. 1957. Openheid en geslotenheid van de katholieken in Nederland. St. Willibrordvereniging, 1957, 47 blz.

Georg Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 47 blz., ing. D.M. 3,80.

Wolfgang Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T. 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 192 blz., D.M. 18.60.

J. J. Poortman, *Ochêma. Geschiedenis en Zin van het Hylisch Pluralisme, II. Het Hylisch Pluralisme in het Oosterse Denken.* Van Gorcum & Comp., Assen 1958, 169 blz., ing. *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* f 8,50. geb. f 10,25. Heft 1, 1958.

Roger Mehl, *Du catholicisme romain. Approche et Interprétation.* Cahiers Theologiques, 40. Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1957, 95 blz., ing. Frs. 4,50.

Jean Héring, *La seconde Epître aux Corinthiens.* Commentaire du Nouveau Testament VIII. Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1958, 111 blz., ing. Fr.s. 8,50.

A. D. Polman, *Woord en Belijdenis. Dl. I. Eenvoudige verklaring van de Nederlandse Geloofsbelijdenis.* T. Wever, Franeker z.j., 353 blz., geb. f 12,50.

Leonhard Fendt, *Einführung in die Liturgiewissenschaft.* Slg. Töpelmann 2 Reihe. 5. Band. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958, 287 blz., geb. D.M. 24.–.

Romano Guardini, *Psalmen.* Paul Brand N.V., Bussum 1957, 103 blz., ing. f 4,95.

Doopsgezind Gemeenteleven. Uitg. Mij. Holland, Amsterdam 1957, 83 blz., ing. f 2,50.

Georgette Paul Vignaux, *La Théologie de l'Histoire chez Reinhold Niebuhr.* Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1957 1957, 204 blz., ing. Frs. 8,50.

W. Banning, *Moderne Maatschappij Problemen.* Tweede bundel. De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1958, 211 blz., geb. f 7,30.

J. de Graaf, *In gesprek met de Bergrede.* Kerk en Wereldserie dl. 2. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957, 65 blz., ing. f 2,50., geb. f 3,75; bij intek. resp. f 2,– en f 3,25.

Hans Jurgen Baden, *De Mens en zijn Geluk.* W. ten Have, Amsterdam 1957, 199 blz., geb. f 6,90.

Lothar Schreyer, *Schaubuch zum Katechismus. Eine Bildverkündigung.* Verlag Herder, Freiburg 1957, 160 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Theologie, januari 1958. H. Schroten, Het ambt in de huidige discussie; J. D. Plenter, Bezinning op de kinderdoop naar aanleiding van Karl Barth's Kerkelijke Leer van de Doop; Th. C. Frederikse, De probleemstellingen van Dietrich Bonhoeffer.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, no. 1–1958. Nic. H. Ridderbos, Het Oude Testament en de Geschiedenis; Y. Feenstra, Geboren uit de Maagd (IV); F. W. Grosheide, Uit de Geschiedenis; W. H. Gispen, Het Gebed.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLII, Afl. 3; Robrecht Lievens, Alijt Bake van Utrecht; W. A. Poort, Grenswachter Ludovicus (slot).

Musica Sacra, februari 1958. Friedrich Hofmann, Liturgie en Kerkmuziek; Adalbert Schütz, Hugo Distler.

Vox Theologica, februari 1958. H. A. Brongers, Enkele opmerkingen over het begrip broederschap in het Oude Testament; M. A. Beek, David en Jonathan; W. C. van Unnik, Kruising van eenzaamheid en gemeenschap in het Nieuwe Testament; J. N. Sevenster, Gods zorg voor de enkeling in het Nieuwe Testament en in de geschriften van Seneca.

Wending, januari 1958. C. L. van Doorn, De Breuk; Helmut Gollwitzer, De Christen en de Atomische wapenen; W. Banning, Om de erfenis van Ragaz; J. W. Schulte Nordholt, Tussen twee oorlogen; Guillaume van der Graft, De twaalfjarige Jezus in de tempel; H. M. de Lange, Achtergronden van de huidige wereldcrisis; R. Schaull, Honderd jaar Protestantisme in Brazilië.

Nouvelle Revue Theologique, Janvier 1958. L. J. Suenens, L'unité multiforme de l'Action catholique; G. Dejaifve, Laïcat et mission de l'Eglise; G. Delcuve, Le mouvement catéchistique en France. Le récent communiqué de la Commission épiscopale de l'enseignement religieux; J. Masson, Vocations sacerdotales en Afrique.

——— Fevrier 1958. A. Hayen, La théologie aux XIIe, XIIIe et XXe siècles, II; C. Dumont, Unité et diversité des signes de la Révélation; A. Godin, Pastorale et psychologie; M. Colleye et J. Raes, Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Tome XXXVII–1957. Anders Nygren, L'Unité de l'Eglise; Pierre Guerin, La Pensée religieuse d'Alfred Loisy; Maurice Causse, La Crise de Tommy Fallot.

Irenikon, Tome XXX 4me trim. 1957. J. Cambier, La Seigneurie du Christ sur son Eglise et sur le Monde d'après le Nouveau Testament; D. T. Strotmann, Justification et

Sanctification; Le Rapport sur les relations entre les Eglises anglicaines et presbytériennes.

The Harvard Theological Review, Volume L, Number 4. Henry Chadwick, The Shorter Text of Luke XXII. 15–20; Glanville Downey, Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century; Joseph Anthony Marzeo, Dante and the Pauline Modes of Vision; M. Jack Suggs, Eusebius and the Gospel Text; John Knox, A Note on the Format of the Pauline Corpus.

The Ecumenical Review, January 1958. Paul Mineas, The Significance of the Oberlin Conference; Jas. J. McCord, The Table of the Lord; Joseph Sittler, The Shape of the Church's Response in Worship; An Oberlin Anthology; Benjamin Moraes, The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America.

Theology Today, January, 1958. Joseph L. Mihelic, Praise Ye the Lord!; Kenneth J. Foreman, The World in Ferment; W. Burnet Easton, Jr., Ethical Relativism and Popular Morality; T. Francis Glasson, Factors in Character Formation; Stanley Glen, Psychological Therapy and Christian Salvation; E. H. Robertson, European Industrial Life and the Bible; Bruce Morgan, Christian Vocation and Military Service.

Journal of Biblical Literature, December 1957. Sigmund Mowinckel, The Copper Scroll – An Apocryphon? Joseph M. Baumgarten, On the Testimony of Women in 1 QSa; James M. Robinson, A Formal Analysis of Colossians 1:15–20; E. Y. Kutscher, Dating the Language of the Genesis Apocryphon; Jakob J. Petuchowski, ,,Do this in Remembrance of Me'' (1 Cor. 11:24); Terence Y. Mullins, Paul's Thorn in the Flesh; Moshe Greenberg, Ezekiel 17 and the Policy of Psammetichus II.

Bulletin Signalétique, Volume XI No. 4; Philosophie, Sciences Humaines.

Kerugma und Dogma, Januar 1958. Franz Hesse, Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe; Günter Howe, Zu den Äusserungen von Niels Bohr über religiöse Fragen; Robert Stupperich, Melanchthons ,,Theologica Germanica''; Adolf Sperl, Nochmals zur Chronologie der frühen exegetischen Vorlesungen Melanchthons.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 3 Hefte 1957. Victor Hellern, Ernst Cassirers kulturfilosofi; De teologiske prinsipper for ny bibeloversettelse; Kristen Valkner, Luthersk bokhandel i Norge for reformasjonen; – 4 Hefte 1957. Marcel Simon, Herkules og kristendommen; Kaare Stoylen, Den norske Kirke i utlandet; Johan B. Hygen, Kristusfremstillingen i nyere norsk kunst.

Theologische Zeitschrift, Januar–Februar 1958. Heinrich Greeven, Jede Gabe ist gut, Jak. 1:17. Hendrik van Oyen, Der philosophische Glaube; Rudolf Bohren, Heilsgeschichte und Predigt.

Theologische Literaturzeitung, Januar 1958. O. Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum; F. Heiler, Der letzte Vorkämpfer des Katholischen Modernismus.

———, Februar 1958. H. Wagner, Predigt als Seelsorge; H. Nyman, Der amtierende Pfarrer als Abendmahlsgast im lutherischen Gottesdienst; L. Richter, Existenz und Geschichte bei Soren Kierkegaard.

Revue Biblique, October 1957. L. Cerfaux, Fructifier en supportant (l'épreuve), à propos de Luc, VIII:15; A. M. Denis, L'investiture de la fonction apostolique par ,,Apocalypse''. Etude thématique de Gal. I:16 (suite); A. Salles, La diatribe anti-paulinienne dans ,,Le Roman pseudoclémentin'' et l'origine des ,,Kerigmes de Pierre''; R. de Vaux, Les Fouilles de Tell el-Far'ah, près Naplouse. Sixième Campagne. (Planches VI à XIII).

IN MEMORIAM

PROF. DR. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA

27 juni 1874–26 mei 1957

Zo men G. A. van den Bergh van Eysinga zou willen bezien onder het oogpunt van het specialisme, dan zou men hem vooral Nieuwtestamenticus kunnen noemen, meer dan godsdiensthistoricus, ofschoon hij in de jaren 1935 tot 1944 beide vakken heeft gedoceerd aan de Universiteit van Amsterdam. Dat is niet alleen een persoonlijke indruk van een zijner studenten uit die tijd, voor wie zijn colleges over de stof van het Nieuwe Testament en de oud-christelijke letterkunde meer profiel hebben behouden dan die welke hij gaf over de geschiedenis van de godsdiensten. Over laatstgenoemde stof handelde hij, men zou zeggen, op een ouderwetse wijze: door de opsomming van veel materiaal, waarin de student niet terstond de lijn zag; het was meer mededeling van feiten en teksten dan een behandeling die synthetiseerde. Aan de fenomenologie van de godsdienst, die in het hedendaagse academische onderricht in de godsdienstgeschiedenis een zo voorname plaats inneemt, besteedde hij geen of nagenoeg geen aandacht, voornamelijk omdat hij de wijsgerige grondslag er van te zwak vond. Maar ook als men de lijst van zijn publikaties doorloopt ontdekt men al spoedig dat het middelpunt van zijn belangstelling in de oudste geschiedenis van het christendom lag. Zondert men uit het corpus van zijn werk de wijsgerige geschriften af, dan blijven alleen studies op het gebied van de oud-christelijke letterkunde over. Daarin is weliswaar veel materiaal van godsdiensthistorische aard verwerkt, maar tot enig opzettelijk onderzoek van deze stof zonder onmiddellijk verband met het vroegste christendom is hij bij mijn weten niet gekomen.

Men zou evenwel aan de werkwijze van Van den Bergh van Eysinga geen recht doen, als men wilde stellen, dat het hier gemaakte onderscheid tussen de beoefening van de godsdienstgeschiedenis en die van de vroegste christelijke geschiedenis voor hem enige andere dan een pragmatische zin had. Het methodische uitgangspunt van zijn wetenschappelijke studiën was dit, dat beide terreinen gebieden waren uit de algemene godsdiensthistorie. Het Nieuwe Testament was niets anders dan een onderdeel van een verzameling oude christelijke geschriften, en deze vormden op hun beurt niets anders dan een collectie religieuze documenten uit een bepaalde tijd – voornamelijk uit de tweede eeuw – en dan ook door die tijd bepaald. Dat er verschil in waarde bestond tussen de verschillende godsdiensten heeft Van den Bergh van Eysinga altijd onderstreept; maar een volstrekt verschil erkende hij niet. Onderscheiden, maar eender waren de landschappen der godsdiensten, en eender mocht daarom de toe te passen methode van onderzoek zijn. Reeds in de titel van zijn proefschrift: *Indische invloeden op oud-christelijke verhalen* (1901), duidde hij deze gedachtengang aan, en hoewel zijn onderzoek hem later steeds meer in de richting van naderbij gelegen invloedssferen bracht –

gnostiek, hellenisme, de hermetische geschriften, de Stoa en Plutarchus –, is hij nooit de eenmaal aanvaarde methode ontrouw geworden.

Van den Bergh van Eysinga heeft van dit wetenschappelijk uitgangspunt altijd volgehouden, dat het voor het wetenschappelijk onderzoek het enig oirbare was: iedere poging tot evaluatie van de bijbelse tekst met andere dan historisch-kritische middelen wees hij van de hand als stichtelijkheid, onduldbaar binnen het kader van zulk een onderzoek. In dit opzicht was hij de erfgenaam van de negentiende-eeuwse traditie van het Modernisme, dat op het gebied van de nieuwtestamentische studiën voor hem vooral belichaamd was in de Radicale School in Nederland, en in het buitenland de steun had van mannen als Bruno Bauer (aan wie hij een onderzoek van vele jaren, bij zijn dood nog niet afgesloten, heeft gewijd), Rudolf Steck, W. Benjamin Smith en P.-L. Couchoud, om enige door hem zeer veel geciteerde geleerden te noemen. Het is hier niet de plaats de Radicale School te schetsen; hij heeft het zelf gedaan in zijn uit 1912 stammend werk *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testamentes, ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums*. Leerling van W. C. van Manen aan wiens nagedachtenis laatstgenoemd boek is opgedragen, is hij diens traditie getrouw gebleven, maar hij heeft hem zeker niet schools gevolgd, evenmin als hij zijn wijsgerige leermeester, G. P. J. Bolland, in alles gevolgd heeft. Hield Van Manen nog vast aan een historische gestalte, die achter de evangelische berichten moest staan, ook al gaven deze hem niet meer te kennen, Van den Bergh van Eysinga stelde, dat de problematiek: historisch of niet? ten aanzien van de oudste gegevens irrelevant was: met die vraag benaderde men de stof op een wijze, die het beeld wel scheef moest trekken. (In dit verband kan er op gewezen worden, dat het criterium van de Radicale School voor hem niet lag in het antwoord op de vraag naar Jezus' historiciteit, maar op die van de echtheid der Paulinische brieven).

Het was de consequentie van wat zich als communis opinio onder de Radicalen betreffende het karakter van de evangelieberichten had gevestigd, dat Van den Bergh van Eysinga de vraag van de historiciteit van Jezus voor een zinloze kwestie hield. De geschriften van het Nieuwe Testament hadden geen biografisch karakter maar wilden niets anders dan de gestalte van een heiland tekenen. Die overtuiging bracht hem in een positie tegenover een Modernisme, dat meende, achter de berichten van de evangeliën een toch nog wel herkenbare mens Jezus van Nazareth te kunnen onderscheiden; heel wat ironie richtte Van den Bergh van Eysinga tegen wat hij de aftrekmethode noemde, waarbij men de wonderen elimineerde en tenslotte de zedemeester overhield. Daarom maakt ook nu nog zijn opstel over de redelijke zin van het oude christelijke leerstuk in de verzamelbundel *Christusbeschouwingen onder Modernen* (z.j.), verschenen onder auspiciën van de Commissie voor de Geschriften van den Nederlandschen Protestantenbond, een actueler indruk dan de overige stukken, die toch geschreven zijn door de toenmaals vooraanstaande mensen uit het Modernisme, A. Bruining, P. H. Hugenholtz Jr., A. W. van Wijk, C. J. Niemeyer en J. A. Bruins Jr. Het houdt rekening met een veel groter totaliteit van de bijbelse gegevens dan de anderen.

Maar de slotzin van dit opstel kan al duidelijk maken, dat Van den Bergh van Eysinga met deze visie niet naar rechts zwenkte. ,,God wordt mensch'', zegt Clemens van Alexandrië, ,,opdat gij leert, hoe een mens God wordt. De menschwording Gods is de Godwording van den menschelijken geest. Ieder mensch is in aanleg een Godmensch, levend moment in het leven Gods.'' Dat is van het begin tot het einde de overtuiging achter zijn werk geweest. Jegens de rechterzijde stond hij even afwijzend als tegenover een vrijzinnigheid, die rationalistisch en moralistisch wilde blijven of – naar zijn gevoel nog veel erger – naar rechts afboog. Het oude liberalisme was hem te weinig, het raakte de waarheidsvraag niet diep genoeg; maar aan de rechterkant gebeurde naar zijn besef iets ergers: daar bleef die vraag niet liggen, maar werd verbogen in een richting, die geen voor het denken aanvaardbaar antwoord mogelijk maakte. Daar zocht men naar een de mens transcenderend beginsel, naar een openbaring; en dat was een miskenning van het in 's mensen aanleg gegeven vermogen, de waarheid niet alleen te zoeken, maar ook in zijn redelijk denken te zijn. Daarom had de theologie als autonome discipline geen betekenis voor hem, omdat het geloof niet anders was dan de waarheid in de gevoelvolle voorstelling.

In die overtuiging had zijn visie op de verhouding van christendom en de andere godsdiensten, waarover reeds werd gesproken, haar diepste grond. Van den Bergh van Eysinga stond daarmee aan een eindpunt. Dat is zijn kracht en zijn tragiek geweest, zo men van tragiek hier wil spreken – voor hem zelf ware die kwalificatie volstrekt verwerpelijk geweest. Wie, door hem ingeleid in de kritiek op het liberalisme van de oude stempel, verder wilde en theologisch wilde werken met zijn stelling, dat het evangelieverhaal een verlosser tekent en dat een unitarisch Godsbegrip inadequaat is als uitdrukking van een christelijke Godsvoorstelling (Van den Bergh van Eysinga heeft het Trinitarisch dogma zuiverder geacht, al verwierp hij de gedachte van een dogma), kreeg onverbiddelijk te horen, dat de enig aanvaardbare consequentie in systematisch opzicht niet in een theologie lag, die met een scheiding tussen God en het schepsel opereerde, maar in de wijsbegeerte, die in de hogere eenheid de tegenstelling verzoende. Vandaar dat zijn preken (hij preekte veel en gaarne) oppervlakkig als orthodox aandoen, maar in werkelijkheid bewust opgesteld zijn als de waarheid in de gedaante van de gevoelvolle voorstelling.

Het zou aan Van den Bergh van Eysinga te kort doen, zo men zou willen zeggen, dat in zijn arbeid een oud religieus gevoel de eigenlijke drijfkracht is geweest. Dat hij een man was, vervuld van een eerbiedige schroom voor de waarheid, mag en moet men laten gelden. Maar men mag hem niet tot de mystieken rekenen; daarvoor was hij te zeer een Hegeliaan, door Bolland tot de meester geleid. Dat maakt zijn invloed op hen, die zijn studenten zijn geweest, een zo merkwaardige. Er zijn weinigen, die zich zijn volgelingen kunnen noemen, die de resultaten van zijn wetenschappelijke arbeid aanvaarden (hoezeer hij ook voor zichzelf tot het laatste nog met de jongste ontwikkelingen op zijn vakgebied bezig is geweest) en de Radicale School voortzetten; er zijn er ook maar

weinigen, die zijn wijsgerig en theologisch standpunt delen, en in het kerkelijk leven hebben zij vrijwel geen invloed. Maar wie hem als leermeester heeft gehad, vergeet hem niet licht, ook al is hij een andere kant uit gegaan. Onvergetelijk blijft de overtuigingskracht, waarmee hij kon spreken over de betekenis van het wetenschappelijk onderzoek en de moed tot de waarheid, ook als zij de onderzoeker verrast en misschien zelfs pijnlijk treft in geliefde voorstellingen. Onvergetelijk blijft vooral de ontmoeting met een volledig overtuigd mens, die stond voor wat hij zeide en voor wat hij voor zich als waarheid zag, leefde zonder reserves of compromissen – of het nu de dienstweigering was, de geheelonthouding of de wijsbegeerte van Hegel. In dit opzicht behoeft niemand ooit spijt te hebben, theologisch student te zijn geweest aan de Universiteit van Amsterdam in de jaren, dat Van den Bergh van Eysinga er doceerde.

Amsterdam C. W. Mönnich

IN MEMORIAM PROF. DR. J. DE ZWAAN

Nog onverwachts werd op 23 december 1957 Prof. de Zwaan van ons weggenomen. Wel had zijn gezondheidstoestand hem in de laatste tijd genoopt zich uit allerlei arbeid, waaraan hij jarenlang zijn werkkracht en liefde gegeven had, terug te trekken en was het afscheid al in zeker opzicht voorbereid, maar toch kwam het einde nog plotseling. Daarmee was een rijk en op menig terrein vruchtdragend leven afgesloten, dat in theologisch Nederland van de eerste helft van de 20ste eeuw een eigen plaats ingenomen had.

Johannes de Zwaan was op 26 juni 1883 in Den Haag geboren. In 1901 begon hij zijn theologische studie in Leiden, waarbij van meetafaan een sterk accent op de filologie kwam te liggen. Van zijn grote en uitzonderlijke bekwaamheden legden enkele publikaties, die toen reeds van zijn hand het licht zagen, getuigenis af. Van beslissende betekenis is voor hem geweest de invloed van P. D. Chantepie de la Saussaye, K. Lake, de Nieuw Testamenticus en D. Hesseling, de man van het Nieuw-Grieks. Blijvende invloed is ook uitgegaan van een verblijf in het bekende Quakercentrum „Woodbrooke" onder Rendel Harris' inspirerende leiding.

Na een korte periode als Ned. Herv. predikant te Heemse en Baambrugge (1907–1912) ving reeds op zeer jeugdige leeftijd zijn loopbaan als hoogleraar aan: eerst te Leiden voor de „Geschiedenis van het Grieks-Oosters Christendom" in de functie van buitengewoon hoogleraar, daarna van 1914–1929 gewoon hoogleraar voor Oud-Christelijke Letterkunde te Groningen en van 1929 opnieuw te Leiden voor hetzelfde vak. Bij zijn afscheid in 1953 werd hem door vrienden in binnen- en buitenland een feestbundel *Studia Paulina* aangeboden, waarin ook een bibliografie van de Zwaan's geschriften op theologisch gebied opgenomen is. Dit overzicht ontslaat mij van de plicht om hier een opsomming van zijn oeuvre te geven.

Voor vele generaties van studenten is De Zwaan een gids op het terrein van het N.T. geweest. Zij zullen zich zijn eigenaardige methode van

exegese herinneren: hoe eerst de Griekse tekst met invullingen voorzien werd, die een explicatie der gedachten inhielden; zij zullen met mij terugdenken aan de manier, waarop hij een tentamen tot een werkelijk gesprek en niet tot ,,doorzagen'' wist te maken; zij zullen niet vergeten zijn verstrooidheid, zijn soms over-scherpe formuleringen, de beslistheid van zijn woord, maar bovenal hoe in alles doorsprak een diepe eerbied voor de Heer van het N.T., en hoe De Zwaans onderwijs erop gericht was het eigen karakter en de betekenis voor het heden van het nieuwtestamentisch getuigenis te doen zien.

Als theoloog was De Zwaan geen kamergeleerde. Ofschoon de wetenschap om zijnszelfswil hem lief was en hij deze graag beoefende, zodat hij lyrisch over een voor velen zo dor onderwerp als de tekstkritiek kon worden en kon jubelen over een nieuwe inscriptie, wist hij het als zijn eerste roeping om het Woord des Levens, dat hem in Jezus Christus geschonken was, in het heden door te geven. Want hij was er zich diep van bewust, dat er een nauwe wisselwerking bestond tussen de studie van het N.T. en het heden; hoe beslissende vragen daar aan de orde komen en dat filosofische beschouwingen in het heden het nieuwtestamentisch onderzoek beïnvloeden en omgekeerd beschouwingen op nieuwtestamentisch gebied de plaats in het heden bepalen. Hiervan is zijn nieuwtestamentisch werk doordrongen; dit verantwoordelijkheidsbesef leidde hem ook bij zijn veelomvattend werk op politiek gebied. In de wetenschap ging het niet om het veel-weten, maar om het ,,hoe''; er moest vorming en tucht van de geest van uitgaan; wáár deze toegepast werden, was voor De Zwaan minder belangrijk, dat was een kwestie van de plaats, waar men door God gesteld was. Hieruit is ook zijn vele werk voor de ,,Volksuniversiteitsbibliotheek'', die aan zijn initiatief te danken is, te verklaren; hiermee heeft De Zwaan ons Nederlandse volk een enorme dienst bewezen. Een schone, helemaal niet spectaculaire, doch zeer reële dienst, waar deze studie en werkzaamheid voor het heden hand in hand gingen, heeft hij geleverd door zijn lidmaatschap van de commissie, die de nieuwe vertaling van het N.T. tot stand bracht.

In zijn wetenschappelijke arbeid stonden drie terreinen vooral op de voorgrond: *a.* de tekstkritiek; *b.* de Inleidingswetenschap; *c.* de studie van het Syncretisme. Het eerste terrein trok hem aan, omdat hier werk van blijvende betekenis gedaan kon worden. Bij het tweede gebied sprak vooral de achtergrond van de 19de eeuw mee. De Zwaan had als student nog Van Manen gehoord en Bolland aan het werk gezien. Daartegen en tegen de funeste gevolgen, die deze onder Hegeliaanse inspiratie staande Inleidingswetenschap naar zijn mening gehad had, ging hij in om deze vragen en oplossingen tot hun werkelijke proporties terug te brengen; daarvan getuigt zijn driedelige *Inleiding.* Tot het godsdiensthistorisch onderzoek van de keizertijd, dat zo in de jaren omstreeks 1900 opkwam en waar Lake enthousiast aan mee deed, bracht hem telkens weer de begeerte om het Christendom als een concreet-historische grootheid te zien en vooral ook om het eigen karakter te doen uitkomen. Op bijzonder fraaie en bondige manier heeft hij zijn studies op dit gebied samengevat in zijn bijdrage tot de *Cultuurgeschiedenis van het Christendom.* Bovendien

zag hij allerlei stromingen van de Keizertijd in andere vermommingen in het heden voortleven. Dit bracht hem er ook toe om de resultaten van zijn studie vooral neer te leggen in geschriften bestemd voor een groter publiek en zonder direct wetenschappelijk apparaat, al dient hier terstond bij gezegd te worden, dat voor de vakman ook uit deze populaire artikelen terstond blijkt, dat De Zwaans kennis van de keizertijd berustte op een gedegen eigen kennis.

In zijn werk, zoals het gedrukt is, treedt de aandacht voor de Aramese achtergrond van het N.T. niet zo sterk naar voren. Op het terrein van de bijbelse theologie werkte hij niet veel, althans expliciet, want al zijn studies zijn wel met theologische vragen bezig. In dit opzicht tekent zich in De Zwaans werk af, dat zich in de laatste 30 jaar een typische frontverandering voltrokken heeft. In theologisch opzicht was De Zwaan een uitgesproken vertegenwoordiger van de Ethische theologie met vooral een intense belangstelling voor de vragen van „geloof en geschiedenis", hetgeen gezien zijn vak ook wel te verstaan is. Deze kwesties waren volop aan de orde in de jaren tussen 1920 en 1930, later is de stroombedding wat verplaatst. Door deze verplaatsing heeft men wel eens de indruk, dat De Zwaan er wat naast kwam te staan. Toch is het mijn overtuiging, dat onze Nederlandse theologie zichzelf schade zal doen, als hij niet meer rekening gaat houden met de gedachten, die door De Zwaan geformuleerd zijn. Want ook in zaken als de „Entmythologisierung" zijn ze volop aan de orde.

Op nog een ander punt van betekenis wil ik wijzen: De Zwaan is jarenlang een van de weinige Nederlandse theologen geweest, die de relaties met de Angelsaksische theologie onderhield en de vensters naar het Westen open hield. Hij heeft heel goed gezien, dat de Noordzee niet het einde van de theologische wereld markeert. En de oecumenische situatie zal ons er steeds meer toe brengen, dat als juist te erkennen. In dit verband zij ook vermeld, dat het aan De Zwaans initiatief te danken geweest is, dat er een nu bloeiende internationale vereniging van Nieuw-Testamentici in 1947 tot stand gekomen is.

De Zwaan was een sterk primair reagerend mens, flitsend en scherp; levend en levendig; gegrepen door de Heer van het N.T. Dat tintelt ook door zijn werk en zal er de blijvende aantrekkingskracht en betekenis van uitmaken. In de geschiedenis van de Ned. theologie neemt hij zijn plaats in als een oorspronkelijk nieuwtestamenticus; zijn leerlingen gedenken hem als een hartelijk vriend, een leermeester, die hen de stralende rijkdom van het N.T. heeft doen zien in de zalen der filologie en der godsdienstgeschiedenis. Voor zijn leven en werk geldt, wat hij in zijn laatste ziekte zei: „Het gaat om Christus alleen". W. C. van Unnik

IN MEMORIAM PROF. DR. J. LINDEBOOM

Het zal niet alleen voor zijn oud-leerlingen maar ook voor talloze anderen een schok geweest zijn toen ze vernamen het toch nog zo onverwachte heengaan van hem, die door een zijner collegae niet ten onrechte genoemd werd: de Nestor van de Nederlandse kerkhistorici. Immers, al

was het al lang aan verscheidenen bekend dat sinds enige tijd het lichaam van de vijfenzeventigjarige niet meer in die mate aan deze oersterke geest ter beschikking stond als wel gewenst was, toch maakte de verrassende levendigheid en jeugdigheid juist van die geest, dat men dit verscheiden ervoer met de pijnlijke verrassing, die het overlijden van een nog jong, veelbelovend geleerde teweeg zou brengen. Ook ,,rude donatus'' ontplooide hij een verwonderlijke activiteit op velerlei gebied. In een vers van Rilke vraagt de dichter: ,,o Herr, gib jenem seinen eignen Tod'', d.w.z. die wijze van sterven die in harmonie met het leven zou zijn, er a.h.w. uit zou opbloeien. Van Prof. Lindeboom kan men zeggen dat dit ,,in het harrenas gestorven zijn'', komend van een vergadering van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, hoezeer het ons bedroeft, ,,sein eigner Tod'' is geweest, de afsluiting van een leven, dat gekenmerkt was door rusteloze geestesarbeid, onder de strengste zelftucht, in een objectief zich geven aan de taak. De data van zijn curriculum vitae, zoals een ieder uit de dagbladpers daarvan kennis heeft kunnen nemen, vormen om zo te zeggen de gemarkeerde aangrijpingspunten der luchtbogen in een volkomen uitgebalanceerde gothische constructie, wanneer ik eens een beeld ontlenen mag aan een terrein dat hij, blijkens zijn inspirerende colleges over de geschiedenis der christelijke kunst, ook geheel beheerste. Dit leven, zoals het zich aan de mensen voordeed, was inderdaad iets ,,aus einem Guss''. Degenen, die hem nader kenden, wisten dat dit naar buiten toe zo evenredige geleerdenbestaan door diep ingrijpend leed zeer moeilijk is geweest, maar hij sprak daar praktisch niet over en de tegenspoed in het menselijke vlak is voor hem niet een belemmering geweest om te komen tot grote prestaties. Dat was niet het gevolg van een soort stoische apatheia, die zich tegen de smart geheel gepantserd heeft, maar van een innerlijk verwerken. Niets stond verder van hem af dan ostentativiteit in de persoonlijke sfeer. Het was dan ook niet altijd gemakkelijk om achter de geleerde de warmvoelende mens Lindeboom te ontdekken. Toch betekende het terugtreden van de mens *achter* de prestatie allerminst een verdwijnen daarin. Die prestatie ondertussen is zeer groot geweest en omvatte een uitgestrekt gebied. Wij willen hier echter met voorbijgaan van o.a. zijn activiteit voor de Kerk en voor de universitaire gemeenschap in ruimere zin, iets zeggen over de kerkhistoricus en hoogleraar Lindeboom.

Als zodanig zette hij bewust een traditie voort, de schone traditie van de Nederlandse kerkhistorische school waaraan de namen van een Aquoy, een Moll, een Pijper verbonden zijn. Zo vinden we dan bij hem allereerst een streven naar zo groot mogelijke objectiviteit, steunend op een nauwkeurig bronnenonderzoek. Hij zag zijn vak als een onderdeel van het grote geheel der geesteswetenschappen en was geen bewonderaar van een soort dogmatische kerkgeschiedschrijving, die van de nood der onvermijdelijke subjectiviteit triomfantelijk een deugd maakt. Aan de andere kant had hij alle oog voor het feit dat de kerkhistoricus zich met een werkelijkheid sui generis bezighoudt; het streven naar objectiviteit sluit een erkennen daarvan trouwens niet uit doch in. Hij was een man van universele belangstelling en veelomvattende eruditie; de verschraling

van een te ver doorgevoerd specialisme lag hem verre. Zo hadden ook psychologie en filosofie zijn belangstelling en de portretten van Hegel en Bolland op zijn studeerkamer betekenden meer dan enkel wandversiering, al is hij nooit een hegeliaan in de doctrinaire zin van het woord geweest.

Toch kende hij wel degelijk *die* specialisering, die wijze zelfbeperking is. Bij uitstek interesseerde hij zich voor het probleem geloof–rede en voor de figuren en stromingen, die dit in een positief-synthetische zin hebben getracht op te lossen, zoals het ,,christelijk humanisme'' van rond het jaar 1500. Dit bleek al uit zijn aan Erasmus gewijde dissertatie en later gaf hij zijn werk over het christelijk humanisme in Nederland. Zo laat zich tevens verklaren de intensieve studie die hij gemaakt heeft van de achtiende-eeuwer Van der Marck. Ook in zijn dogmenhistorische colleges verzuimde hij nooit de aandacht te vestigen op de ,,natuurrechtelijke'' lijn. Deze instelling maakte hem tot de aangewezen man voor het schrijven van een geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme in Nederland. Zijn magistrale werk daarover kan men dan ook gerust klassiek noemen.

In haast nog sterkere mate geldt dit van zijn boek over de ,,stiefkinderen van het christendom'', zoals hij ze noemt met een uitdrukking die door hem burgerrecht gekregen heeft. Al zijn werken vielen behalve door de inhoud, ook op door de vorm; weinigen schreven een zo verzorgde stijl als hij, hoewel hij nooit verviel in een gemaniereerde, pseudo-dichterlijke écriture artistique.

Deze weinige woorden kunnen hoogstens een flauwe indruk geven van Lindebooms werk als geleerde. Hij was echter niet alleen een geleerde, een bezitter van kennis maar ook een mededeler van kennis, een geboren docent, die aan deze kant van zijn werkzaamheid als hoogleraar zeer veel aandacht besteedde, ook naar de vorm. De goede stijl van zijn colleges en voordrachten was al evenzo gerenommeerd als die van zijn geschriften. Lindeboom zag het doceren als een van de belangrijkste dingen van het hoogleraar zijn en nog in zijn afscheidscollege herinnerde hij er aan dat de professor toch ook in een bepaald opzicht, ,,een schoolmeester moet wezen''. De ,,pedagoog'' en de onderzoeker waren bij hem in een bijzonder gelukkige personele unie verbonden, evenals dat het geval was met de popularisator (denk b.v. aan zijn bijdragen in ,,Vrije Geluiden'', die populair in de gunstigste zin van het woord waren) en de vakgeleerde. Hij bleef zich sterk interesseren voor zijn oud-leerlingen en was steeds bereid hen met raad en daad te helpen. Dit alles maakt dat hij voor degenen die het voorrecht hadden zijn leerlingen te zijn niet alleen onvergetelijk zal blijven (dat zal hij ook voor zeer vele anderen zijn) maar ook hen voor de geest zal staan als een voorbeeld ter navolging al weet men dat het aan zeer weinigen gegeven is deze stijl en dit formaat te bereiken. Erit in pace memoria eius!

Groningen A. J. Visser

CHRISTENDOM EN NATUURWETENSCHAP

Over hun betrekkingen in de loop der eeuwen)*

DOOR

E. J. DIJKSTERHUIS

Bilthoven

In de geschiedenis der natuurwetenschap beduidt de opkomst van het christendom het begin van een nieuwe periode. In de Griekse oudheid had zij zich praktisch onafhankelijk van het religieuze leven kunnen ontwikkelen. Wij vernemen wel, dat de stoicijn Kleanthes van mening was, dat de astronoom Aristarchos van Samos wegens ἀσέβεια vervolgd behoorde te worden, omdat hij in zijn wereldstelsel de aarde en daarmee de haard der wereld in beweging liet verkeren, maar uit niets blijkt, dat deze aansporing gevolgen heeft gehad en het feit, dat zij zo uitdrukkelijk is overgeleverd, bewijst haar ongebruikelijkheid. Het ondogmatisch karakter van de Griekse godsdienst sloot conflicten met de wetenschap vanzelf uit. Deze had altijd kunnen volstaan met te gehoorzamen aan eigen intrinsieke wetten en geen andere autoriteit behoeven te erkennen dan die der autonome rede. De denkers waren zich bewust geweest van scheppende geestelijke vermogens, die zij onbekommerd als hun eigendom, ja als hun eigen verdienste, hadden kunnen beschouwen.

Daar kwamen nu in de christelijke levensbeschouwing gans andere opvattingen tegenover te staan: die van de hulpbehoevende mens, die uit eigen kracht noch juist kan handelen, noch goed kan denken, maar die voor het eerste Gods doorlopende steun, voor het tweede zijn geestesverlichting van node heeft; die van de autoriteit der Openbaring boven menselijk inzicht en dat wel op alle terreinen des levens, het wetenschappelijke niet uitgesloten. Hierdoor werd van de aanvang af de onderlinge betrekking tussen geloof en wetenschap tot een probleem, dat niet meer zou ophouden, de geesten te vervullen en in talrijke gevallen te verontrusten.

In grote lijnen kan het standpunt van de patristische auteurs ten aanzien van de natuurwetenschap als volgt omschreven worden: er zijn thans ernstigere dingen aan de orde. De christen behoort voor alles op het heil van zijn ziel bedacht te zijn. Tertullianus heeft het

*) Voordracht, gehouden in de vergadering van de Nederlands Hervormde Predikantenvereniging te Utrecht op 16 april 1958.

in lapidaire woorden uitgesproken: *Nobis non curiositate opus est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium.* Dit is meer een onverschillige dan een vijandige houding. De H. Schrift, waarin de Openbaring, voorzover dit mogelijk is, in menselijke termen is vastgelegd, deelt ons naast het hoogste weten dat wij behoeven, van het lagere zoveel mede als voor ons heil nodig en voldoende is. Waartoe zullen wij er ons dan druk over maken, of de aarde een bol, een cilinder of een vlakke schijf is?

Daar staan overigens wel meer positieve waarderingen tegenover. Het natuurlijke, mits goed verstaan, zo betoogt Augustinus, behoeft de mens niet af te houden van God. De natuur is immers, in haar door het getal beheerste orde, ook een openbaring Gods. Hij heeft haar gemaakt *in pondere, in numero et in mensura*. Hoe zou het dan mogelijk zijn, de wetenschap der natuur principiëel te verwerpen? Zij behoort echter wel altijd onderworpen te blijven aan de autoriteit van de H. Schrift, die alle vermogens van de menselijke geest te boven gaat.

Wanneer de hierdoor aan het wetenschappelijk denken opgelegde binding eenmaal aanvaard is, komt de natuurwetenschap in het oog van de Vaders wel in een heel ander licht te staan. Zowel Basilius als Gregorius van Nazianze bevelen hun hoorders aan, de natuur als kunstwerk van de Schepper aandachtig te bestuderen. Zij spreken reeds de fundamentele gedachte van natuurstudie als christenplicht uit, die in latere eeuwen voor talrijke onderzoekers een bron van inspiratie zal blijken te zijn.

Voor een billijke beoordeling van de houding die de patristische auteurs ten aanzien van de natuurwetenschap aannamen, is het wenselijk, goed te beseffen, dat deze in de 3e en 4e eeuw na Christus reeds lang niet meer op het hoge peil stond dat zij bij haar grootste Griekse beoefenaars eenmaal bereikt had.

Het is in het algemeen reeds onwaarschijnlijk, dat er in de oudheid ooit ergens een cultuurniveau zou hebben bestaan dat door het wetenschappelijk werk van figuren als Archimedes of Ptolemaeus bepaald was, maar in de tijd waarover wij nu spreken, was daarvan zeker geen sprake. Men kan, de patristische literatuur vervolgend, de daling van het wetenschappelijk peil als het ware met de vinger aanwijzen. Terwijl in de 2e eeuw Origenes nog goed op de hoogte blijkt te zijn met een technisch-astronomische aangelegenheid als de precessie van de aequinox, verwerpt Lactantius in de 4e eeuw zelfs de bolvorm van de aarde, die in de bloeitijd van de Griekse astronomie

toch reeds tot de beginselen van het vak behoord had. Hij maakt de gedachte aan antipoden bespottelijk door het voor te stellen, alsof deze het hoofd beneden de voeten zouden dragen en de hemel lager zien hangen dan de aarde. In de 6e eeuw blijkt de gezaghebbende kosmograaf Kosmas Indicopleustes zelfs al weer afgedaald te zijn tot de primitieve oudtestamentische voorstelling van de aarde als een vlakke schijf, waarover de hemel als een tent is uitgespannen en die naar het noorden opstijgt als een berg, waar de zon dagelijks door engelen omheen wordt gevoerd.

Nu mag men natuurlijk noch Lactantius noch Kosmas als representatief voor het patristische denken beschouwen. Echter vindt men ook Augustinus bij de behandeling van het antipodenvraagstuk in grote denkmoeilijkheden verstrikt, doordat hij zich verplicht voelt, plaatsen in de bijbel in letterlijke opvatting als vaststaande uitspraken op natuurwetenschappelijk gebied te aanvaarden. Men stuit hier reeds op het principiële conflict dat gelovige natuuronderzoekers door de eeuwen heen zal blijven kwellen: de bepaling van de juiste relatie tussen hun onvoorwaardelijk respect voor de H. Schrift en hun onontkoombaar redelijk inzicht.

Dit conflict moest des te pijnlijker worden, naarmate het bleek, dat het Tertulliaanse indifferentisme ten aanzien van de natuur niet vol te houden was. Reeds dadelijk gaf de studie van het scheppingsverhaal in Genesis aanleiding tot vragen van natuurwetenschappelijke aard. En, wat nog veel belangrijker was, de patristische denkers begonnen hun denkwerk niet met een schone lei: zij waren erfgenamen van een rijke Griekse cultuur, waarvan zij in vele gevallen vóór hun bekering tot het christendom actieve deelgenoten waren geweest; men kan aan Augustinus als illuster voorbeeld denken. Daardoor was hun echter de Griekse neiging tot redelijk denken en onderzoeken van nature eigen. De geestelijke lotgevallen van Europa zijn nu eenmaal in de hoogste mate bepaald door het feit, dat haar grondleggers evenzeer uit Hellas als uit Israël hebben geput. Daardoor is de relatie geloof-wetenschap met alle complicaties die er aan eigen bleken te zijn, allerminst een bijkomstige, maar integendeel een zeer wezenlijke, in de diepste fundamenten der Europese cultuur wortelende aangelegenheid.

Ik ga, om op die relatie een nieuwe blik te werpen, over naar een voor ons doel hoogst instructieve episode, die zich in het eind van de 13e eeuw te Parijs heeft afgespeeld. Sedert het begin der eeuw had

zich daar, aanvankelijk onder tegenstand van de zijde der Pausen, de receptie van de Aristotelische wijsbegeerte in het westerse denken voltrokken, met het gevolg, dat de in de 12e eeuw nog overheersende Platoonse filosofie op de achtergrond was gedrongen. Dat lokte een reactie uit van de zijde van Augustijns georiënteerde theologen, die zich stieten aan het uitgesproken rationalistisch karakter van de Aristotelische gedachtenwereld, die Albertus Magnus en Thomas Aquinas tot de wijsgerige basis van de christelijke geloofsleer wilden maken. Deze reactie kwam tot uiting in een decreet, dat de bisschop van Parijs, Etienne Tempier, in 1277 uitvaardigde en waarin 219 stellingen op wijsgerig en natuurwetenschappelijk gebied veroordeeld werden. Daartoe behoorden – het klinkt ons tegenwoordig haast ongelooflijk in de oren – twintig stellingen van Thomas zelf. Dat wekte uiteraard oppositie van de zijde der Dominicanen, die ten gevolge had, dat het decreet in 1325 herroepen is. Dat het dus slechts kort gevigeerd heeft en in die tijd nooit dogmatisch bindende geldigheid heeft bezeten, doet aan zijn grote historische betekenis als symptoom van een ondergronds woedende strijd tussen Augustinus en Thomas – men kan ook vertalen: tussen Plato en Aristoteles – niets af.

Ik kan mij, om de strekking van Tempier's beslissing te illustreren, wel tot een der veroordeelde stellingen beperken: Dat God de hemel niet in eenparige, rechtlijnige beweging zou kunnen brengen, omdat er anders een vacuum zou overblijven. Nu was de onmogelijkheid van een vacuum een fundamenteel leerstuk van de Aristotelische filosofie, waarvoor deels metafysische, deels fysische argumenten werden aangevoerd. Hier werd dus feitelijk op gezag van een menselijk wijsgeer aan God het vermogen, iets te doen, ontzegd, in flagrante strijd met zijn almacht. Tegelijk met deze genoemde stelling werden verscheidene andere veroordeeld, die alle met de omineuze woorden *Deus non potest* begonnen. In het oog der Augustijnen waren deze beweringen evenzovele ontkenningen van Gods absolute souvereiniteit.

De kwestie-Tempier trekt in onze tijd meer dan ooit de aandacht. Zij geeft echter tot de meest tegenstrijdige beoordelingen aanleiding. Terwijl de een het decreet, om de stimulerende invloed die er van uitging, een belangrijk feit in de ontwikkeling der nieuwere natuurwetenschap noemt, ziet de ander er een aantasting van de vrijheid der wetenschap door een theologische autoriteit in, die een parallel vormt tot de veroordeling van Galilei door de inquisitie. Van deze

opinies is de tweede zonder meer begrijpelijk; de eerste lijkt daarentegen bij eerste beschouwing een wel zeer gewaagde paradox. Zij is echter overgenomen en verduidelijkt door R. Hooykaas: de Augustijnse theologie, aldus zijn gedachtengang, is echte bijbelse theologie, is geloof in Gods absolute souvereiniteit en volmaakt vrije, d.w.z. niet aan enige noodzakelijkheid gebonden, wil. Zij legt de nadruk op de contingentie, die de natuur, van menselijk oogpunt uit beschouwd, eigen is, waarmee bedoeld wordt, dat zij, naar het ons voorkomt, evengoed anders ingericht zou kunnen zijn. Deze opvatting bevordert het empirisch natuuronderzoek, waarin de mens niet zo vermetel is, zelf een logische wereldstructuur uit te denken, maar waarin hij in vreze en beven tot het geschapene nadert om eerbiedig af te wachten, hoe het zich in onze waarneming en proefneming zal vertonen. Dat Hooykaas hierna tot de conclusie komt, dat het eigenlijke gevaar voor de ontwikkeling der natuurwetenschap destijds niet van de zijde der theologie, maar van die der filosofie kwam, zal nu zonder meer begrijpelijk zijn.

Voorlopig zou echter de filosofie, in haar Aristotelisch-Thomistische gedaante, het denken blijven beheersen. Voor de geschiedenis van de natuurwetenschap is dat een feit van zeer grote, maar ambivalente betekenis geweest. Enerzijds waren de thomistische beginselen zeker wel bevorderlijk voor de beoefening van de natuurwetenschap. De Aristotelische wijsbegeerte was principieel empirisch ingesteld. En in zijn *Summa contra Gentiles* betoogde de Aquiner uitdrukkelijk de wenselijkheid, ja noodzakelijkheid van wetenschappelijk natuuronderzoek door christelijke onderzoekers. Hij vertrouwde daarbij zo vast op de intrinsieke harmonie tussen geloof en wetenschap, daarbij steunend op de overtuiging, dat de waarheid, die zij beide zoeken, in wezen één is, dat hij er niets op tegen had, aan de wetenschap op haar eigen terrein volledige bewegingsvrijheid te laten.

Anderzijds kwam echter de natuurwetenschap, die immers deel uitmaakte van het systeem der Aristotelische wijsbegeerte, door de nauwe binding van deze aan de christelijke geloofsleer, in een veel nauwer contact met de godsdienst te staan dan voor haar vrije ontplooiing wenselijk was. Zuiver wetenschappelijke aangelegenheden kregen hierdoor maar al te gemakkelijk dogmatische implicaties, die er van nature volkomen vreemd aan waren. Dat had ten gevolge, dat het probleem van de relatie van geloof en wetenschap in de Middeleeuwen menigmaal aan natuuronderzoekers gewetensconflicten

bezorgd moet hebben, die in wezen volkomen overbodig waren en die zij vaak op zeer gewrongen wijze hebben moeten oplossen.

Voor de Kerk vloeiden uit het nauwe verbond met Aristoteles, dat Thomas gevestigd had, geen geringere bezwaren voort. Zij sanctioneerde immers mèt de Aristotelische filosofie ook de Aristotelische kosmologie en fysica, een zeer bepaalde theorie over de wereldbouw, theorieën over val en worp, over de samenstelling van de stof, de stelling van de onmogelijkheid van het vacuum enz. Dat was een uiterst gevaarlijk bedrijf. Want het ging hier om dingen die stuk voor stuk vatbaar waren voor wetenschappelijke kritiek en dus ook voor weerlegging; ze ondervonden die kritiek in steeds sterkere mate en zijn ten slotte stuk voor stuk weerlegd en verworpen. Dat betekende echter keer op keer een slag die aan het gezag van de Kerk werd toegebracht.

Wij weten niet, of Thomas deze mogelijkheid ooit heeft overwogen, maar wèl, dat zij enkele eeuwen later een verwezenlijking heeft gevonden, die tot een der meest opzienbarende conflicten tussen christendom en natuurwetenschap heeft geleid waarvan de geschiedenis te berichten heeft. Het zal u duidelijk zijn, dat ik op de felle strijd doel die in de 16e en 17e eeuw over de kwestie van de aardbeweging gevoerd is.

Ik herinner u er aan, dat Copernicus in 1543 in zijn werk *De Revolutionibus Orbium Caelestium* een theorie van het zonnestelsel had gepubliceerd, waarin niet, zoals in het vigerende Ptolemaeische stelsel de aarde, maar de zon in rust verkeerde, een heliostatische theorie dus in plaats van de traditionele geostatische. De dagelijkse omwenteling van de hemel werd hierin beschouwd als afspiegeling van de dagelijkse draaiing van de aarde om haar as, de afwisseling der jaargetijden verklaard als gevolg van een jaarlijkse beweging van de aarde om de zon. Het werk waarin deze grondgedachten tot een compleet kwantitatief astronomisch stelsel werden uitgebouwd, was een zeer moeilijk en gecompliceerd geschrift, bestemd voor vakastronomen en alleen voor deze begrijpelijk. Dit verklaart, dat aanvankelijk aan de nieuwe theorie nauwelijks aandacht gewijd werd. Het gerucht dat er van een beweging der aarde gesproken werd, drong echter langzamerhand in de openbaarheid door en de gedachte werd hier unaniem als absurd verworpen. Dat geschiedde aanvankelijk spontaan. Daarna ging men er ook argumenten voor zoeken en vond deze deels op natuurwetenschappelijk, deels op theologisch

terrein. De eerste groep werd ontleend aan de Aristotelische fysica: wanneer de aarde draaide van het westen naar het oosten, zoals aangenomen moest worden om de dagelijkse hemelbeweging van het oosten naar het westen te verklaren, zou een vertikaal omhoog geworpen steen westelijk van het uitgangspunt moeten neerkomen, omdat de aarde gedurende het opstijgen en terugvallen in oostelijke richting verder is gedraaid; wolken en vogels zou men altijd westwaarts moeten zien gaan; met een kanon zou men verder naar het westen moeten kunnen schieten (de aarde tegemoet) dan naar het oosten (de aarde achterna).

De theologische argumenten bestonden in bijbelplaatsen, waarin ondubbelzinnig gezegd wordt, dat de aarde in rust verkeert en dat de zon zich beweegt. De voornaamste waren Jozua 10:12: Zon, sta stil te Gibeon (zij bewoog zich dus blijkbaar). Ps. 19:6–7: Zij is als een bruidegom die uit zijn bruiloftskamer treedt, fier als een held om hare baan te lopen. Haar opgang is aan het begin des hemels, haar omloop tot des hemels einde. Ps. 104:5: Gij hebt de aarde op hare grondslagen gevestigd, zodat zij nimmermeer wankelt. Pred. 1: 4–5: Het ene geslacht gaat en het andere komt, en de aarde staat onbeweeglijk vast. De zon gaat op en zij gaat onder en snelt weer naar de plaats van haar opgang.

De strijd om de aardbeweging nam een dramatische vorm aan in het befaamde conflict tussen Galilei en de inquisitie, dat in 1633 met zijn plechtige afzwering van de Copernicaanse leer eindigde. Cultuurhistorisch gezien is dat een feit van ontzaglijke betekenis geweest, dat een sterke nawerking in het Europese denken gehad heeft. De zaak is echter te gecompliceerd dan dat ik haar hier in enig detail zou kunnen behandelen. Het is overigens ook niet strikt nodig dit te doen, als wij ons maar aan de principiële kant van de zaak houden en van al het persoonlijke en biografische, hoe interessant het ook is, afzien. Wij kunnen dat doen, omdat het conflict niet een specifiek rooms-katholieke, maar een algemeen christelijke aangelegenheid was. Luther en Melanchton hebben ten aanzien van de aardbeweging precies hetzelfde standpunt ingenomen als de qualificatores van het H. Officie, uit wier in 1616 gedane uitspraak over de onaanvaardbaarheid van de Copernicaanse theorie de uitspraak in het proces van 1632 als een onvermijdelijke consequentie voortvloeide. En Kepler heeft in het lutherse Württemberg om zijn Copernicaanse overtuiging niet minder moeilijkheden ondervonden dan Galilei in het rooms-katholieke Italië.

Beider verweer was ook hetzelfde. De bijbel, zo betoogden zij, is geen handboek der natuurwetenschap. De H. Schrijver past zich aan bij het bevattingsvermogen en het spraakgebruik van de lezer. Hij beschrijft dus het gedrag van de zon en de aarde in de omgangstaal van het dagelijkse leven, waarvan ook de wetenschappelijke Copernicaanse astronoom zich blijft bedienen, als hij over opgaan en ondergaan van de zon spreekt.

Dat was een volkomen redelijk standpunt, dat in talrijke andere, minder spectaculaire, gevallen door de kerkelijke autoriteiten ook wel algemeen aanvaard werd. Dat het echter in het speciale geval van de aardbeweging niet zonder meer werd toegelaten, is allerminst verwonderlijk. Men kan heel goed overtuigd zijn, dat de bijbel in natuurwetenschappelijke aangelegenheden de subjectief-ware taal van de zintuiglijke schijn spreekt en niet de objectief-ware der wetenschap, zonder nu ook maar dadelijk te willen toegeven, dat in het geval van de aardbeweging de eerste werkelijk van de tweede verschilt. Het ging immers om een uiterst gedurfde nieuwe astronomische theorie, waarvoor geen enkel positief dwingend argument kon worden aangevoerd en die zowel in strijd was met een eeuwenoude astronomische traditie als met de uitspraken der zintuigen en van het gezonde verstand. Copernicus had er geen andere argumenten voor, dan dat zij eenvoudiger, harmonischer en esthetischer was dan de leer van Ptolemaeus. Was het redelijkerwijze te verwachten, dat mensen die de draagwijdte van dit motief niet konden beoordelen, maar dadelijk bereid zouden zijn er voor te zwichten? Noch de argumenten die aan de Aristotelische fysica ontleend waren, noch de geciteerde bijbelplaatsen zouden ooit zoveel gewicht in de schaal hebben gelegd, als het onbevangen denken en waarnemen niet reeds op zichzelf tot verwerping van de nieuwe gedachte geleid hadden. Als men de gehele zaak beschouwt zoals een historicus ze alleen maar beschouwen mag, nl. na zich eerst zoveel mogelijk in het denken van de bestudeerde periode te hebben ingeleefd, voelt men in de oppositie tegen Copernicus niets verwonderlijks. Het zou eerder een wonder geweest zijn, als zijn leer zonder meer aanvaard was.

Dit neemt natuurlijk in het geheel niet weg, dat de wijze waarop de machthebbers van de r.k. Kerk uit de leer der aardbeweging een dogmatische kwestie hebben gemaakt en hun beslissing, wel niet door het hoogste kerkelijke leergezag maar dan toch door de autoriteit van het H. Officie hebben laten ondersteunen, een tactische fout geweest is, zoals er wellicht nooit een tweede ergens is begaan.

Scherpziende geesten hebben dit destijds dadelijk wel beseft, en ook begrepen, welke de principiële denkfout was, die gemaakt werd. Men behoeft slechts de snijdende woorden te lezen die Pascal in de 18e van zijn *Lettres Provinciales* tot de Jezuieten richt: *Ce fut en vain que vous obtîntes contre Galilée ce décret de Rome qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle demeure en repos; et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle.* Het is de stem van het Augustijns empirisme: laat de ervaring spreken en loop niet in de redenering op haar uitspraken vooruit.

Zoals het altijd met nieuwe wetenschappelijke inzichten gaat, heeft ook de leer van Copernicus slechts een betrekkelijk korte periode van volledige waardering beleefd tussen de tijden waarin zij als paradox verworpen en als triviaal gering werd geschat. De ogenblikken, waarop de ene fase in de volgende overging, zijn moeilijk aan te geven. Men kan in de 17e eeuw geen jaartal noemen, waarin het Copernicaanse stelsel de overwinning behaalde. De eenmaal zo felle strijd loste zich in niets op en kwam geruisloos tot een eind. En tegenwoordig, nu schoolkinderen al weten, dat de aarde draait (als men tenminste napraten weten wil noemen), kost het een aanzienlijke historische dislocatie, zich te verplaatsen in de hartstochten die dit denkbeeld in de 17e eeuw opwekte.

Wij hebben nu een geval leren kennen, waarin de relatie van de theologie tot de natuurwetenschap een karakter van felle strijd droeg. Men kan daar andere tegenoverstellen, waarin zij zeer vriendschappelijk en harmonisch geweest is en de bloei der natuurwetenschap sterk bevorderd heeft.

In de eerste plaats dat van de astronoom Kepler, wiens natuurwetenschappelijke inzichten ten nauwste met zijn religieuze overtuigingen samenhangen. Hij ontleent aan de Platoonse filosofie de grondgedachte, dat God zich bij de voortbrenging van de wereld heeft laten leiden door mathematische gezichtspunten. Hij schiep haar terwijl Hij het oog gericht hield op zekere wereldvormende verhoudingen, λόγοι κοσμοποιητικοί en Hij richtte de geest des mensen zo in, dat deze zijn mathematische gedachten na kan denken.

De menselijke geest is *ad quanta intelligenda condita*, geschapen tot het onderkennen van quanta, d.w.z. van mathematische relaties in

de wereld, die van goddelijke oorsprong zijn. Gods scheppend denken weerspiegelt zich enerzijds in de natuur, anderzijds in het mathematisch-fysisch denken van de mens, dat daardoor dus ook weer met de natuur harmonieert. Dit is Kepler's oplossing van het nog in onze tijd brandende kentheoretisch probleem, hoe het mogelijk is, dat wij, van de ervaring uitgaande, door theoretische redenering tot uitspraken over de natuur kunnen komen die weer door de ervaring bevestigd worden. Uit zijn overtuiging van de driehoeksrelatie tussen God, de natuur en de menselijke geest wordt ook de inspirerende werking duidelijk, die het denkbeeld van een analogie tussen de drieëenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest met de kosmologische trits van Zon, Hemelruimte en Sterrensfeer en met de geometrische van Middelpunt, Binnenruimte en Oppervlak van een bol op hem uitoefende.

Kepler was overtuigd, dat de onderzoeker van de natuur bij iedere ontdekking een tip van de sluier oplicht, die het goddelijk scheppingsgeheim verbergt en een blik slaat in Gods afgrondelijke majesteit. Dit verklaart de extatische vreugdetoestanden waarin hij bij het geleidelijk doorbreken van zijn inzichten in de wereldbouw herhaaldelijk verkeerd heeft.

Als een ander voorbeeld van bevordering van natuurwetenschappelijk werk door theologische overtuiging kan Pascal genoemd worden. Zijn principiële denkbeelden over de fundamentele positie van het experiment in de fysica, die hij in praktijk heeft gebracht in zijn volstrekt voorbeeldig luchtdrukonderzoek, hangen ten nauwste samen met zijn algemene opvattingen over de verhouding van *le coeur* en *la raison*. Juist zoals de rede van de wiskundige zich onderwerpt aan de niet te beredeneren inzichten die *le coeur* hem in de vorm van axiomata aanbiedt, erkent die van de fysicus de autoriteit van het exact vastgestelde empirische feit. Het is een *désaveu de la raison:* wij kunnen niet logisch deduceren, waarom de wereld juist zo is ingericht als de ervaring ons toont, maar dit *désaveu* is *conforme à la raison*. Het is geen toeval, dat hij, hierover sprekend, juist een gedachte van Augustinus aanhaalt, die hij in zijn eigen woorden als volgt formuleert: *La raison ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre.*

In ditzelfde verband hoort ook de nauwe verwantschap thuis die hij tussen theologie en empirische natuurwetenschap ziet. Het zijn beide feitenwetenschappen, de eerste gebaseerd op de Openbaring,

de tweede op de ervaring. Het verschil bestaat hierin, dat de natuurwetenschap een cumulatief-progressieve werkzaamheid is, die met behulp van *la raison* voortdurend nieuwe inzichten schenkt, terwijl het in de theologie gaat om het in standhouden van de niet meer voor verandering vatbare kennis van bepaalde historische feiten. Haar specifieke instrument is *la mémoire*. Het getuigt daarom van volkomen begripsverwarring, wanneer men zich in de theologie op de rede en in de fysica op autoriteit wil beroepen.

Naast deze twee persoonlijke voorbeelden noem ik als derde een van meer algemene aard, nl. de sterke bloei die de empirische natuurwetenschap in het puriteinse Engeland van de 17e eeuw vertoonde, mits men deze althans niet, zoals ook wel gedaan wordt, op marxistische wijze, dus op grond van de economische omstandigheden interpreteert, maar er een socio-theologische verklaring voor aanvaardt. Deze verklaring vindt haar oorsprong in de theorie van Max Weber over het nauwe verband tussen calvinisme en kapitalisme, maar is voor het speciale geval dat ik wil bespreken, uitgewerkt door een socioloog van Columbia University, R.K. Merton, en voor het algemene geval van het protestantisme door R. Hooykaas.

De stelling die deze auteurs, ondanks enkele meningsverschillen, beiden onderschrijven, bestaat hierin dat wat men in navolging van Weber de protestantse ethiek pleegt te noemen, vele elementen bevat die met de geestelijke grondhouding van de empirische natuurwetenschap harmoniëren. Natuurlijk zien zij wel in, dat een wetenschap in de allereerste plaats groeit door een interne ontwikkelingslogica en dat men dus nooit moet trachten, haar ontwikkeling geheel of zelfs in overheersende mate uit buitenwetenschappelijke factoren te verklaren. Maar zij betogen terecht, dat de algemene religieuze en ethische opvattingen van een tijdperk en de mate van sociale waardering die een werkzaamheid daarin ondervindt, evenzeer tot de bevordering van het geestelijk klimaat dat een wetenschap, om te kunnen groeien, van node heeft, kunnen bijdragen als zij het in andere gevallen kunnen tegenwerken.

Het valt nu dadelijk op, dat het anti-traditionalisme, dat de hervormde aan de dag legt, wanneer hij het recht voor zich opeist, zelf de bijbel te lezen en te interpreteren, een duidelijke parallel vindt in de behoefte, door eigen onderzoek en proefneming, vrij van overgeleverde filosofische denkbeelden en van autoritaire instellingen als Kerk en Universiteit, de natuur te leren kennen. Met het

anti-traditionalisme gaat anti-rationalisme gepaard. Men verzet zich tegen de, weliswaar niet in het wezen van het Aristotelisme gefundeerde, maar niettemin in de Scholastiek vaak te constateren neiging, de inrichting der natuur a priori te willen deduceren, inplaats van eerbiedig af te wachten, hoe zij zal blijken te zijn en zich aan de harde feiten te houden. Op dit punt werd een sterke invloed uitgeoefend door de Engelse denker Francis Bacon, die weliswaar tot de zakelijke ontwikkeling der natuurwetenschap niet noemenswaard heeft bijgedragen, maar die om de wijze waarop hij de idealen en grondbeginselen van haar empirische beoefening in onvergetelijke aforismen heeft geformuleerd en verdedigd, tot de grote historische figuren der 17e eeuw gerekend moet worden.

Een derde trek die tal van puriteinse en calvinistische denkers bij alle onderlinge afwijkingen op theologisch gebied met elkaar gemeen hebben, bestaat in een uitgesproken utilitaristische instelling. De mens moet werkzaam zijn ter verhoging van de ere Gods, maar dat kan hij ook doen door, als hij er de vermogens toe heeft, het stoffelijk welzijn van de gemeenschap te bevorderen. Daartoe moet in het bijzonder de beoefenaar der natuurwetenschap medewerken. Hier vloeit een religieus-ethische opvatting samen met een sociaal streven dat zich reeds in de 16e eeuw bij onderzoekers in verschillende landen spontaan had geopenbaard, nl. de natuurwetenschap dienstbaar te maken aan het leven, om dit te vergemakkelijken, te veraangenamen, te verlengen, te vrijwaren voor ziekte, gebrek en ellende. In ons land had Simon Stevin in die richting gewerkt; in Frankrijk behoorde het tot de diepste overtuigingen en drijfveren van Descartes en in Engeland had het ook weer in Bacon een welsprekende pleitbezorger gevonden. Bij alle drie ging het gepaard met een pleidooi voor meer aandacht en sociale waardering voor de *artes mechanicae* naast de *artes liberales*, in het bijzonder voor handenarbeid en in het algemeen voor iedere werkzaamheid, hoe gering ook, als die maar met toewijding en in de juiste gezindheid verricht wordt.

Het is hier niet de plaats om wat ik hier in grote lijnen geschetst heb, in details te gaan uitwerken. Men kan dat in de verhandelingen van Merton en Hooykaas overvloedig vinden, terwijl men voor de principiële verantwoording van het verband tussen calvinisme en natuurwetenschap nog steeds met vrucht het meeslepende betoog kan raadplegen, dat Abraham Kuyper in 1898 in de vierde van zijn Stone-lezingen geleverd heeft.

Wel behoort in het verband dat ons thans bezighoudt, opgemerkt

te worden, dat de ontwikkeling van de Engelse natuurwetenschap in de 17e eeuw ook gevolgen had die voor een harmonisch verbond tussen geloof en wetenschap bepaald minder bevorderlijk waren. De overheersende theoretische houding achter het 17e-eeuwse natuuronderzoek was die van de z.g. corpusculairtheorie, die enerzijds gegroeid was uit het antieke atomisme, zoals het vooral door Pierre Gassend tot nieuw leven gewekt was, anderzijds uit de metafysica van Descartes. Onder hun gemeenschappelijke invloed werd algemeen als beginsel aangenomen, dat al het natuurgebeuren begrepen moest worden als resultaat van beweging van stoffelijke deeltjes, die op geen andere wijze dan in onmiddellijk contact, door druk of stoot, op elkaar konden inwerken. Hierdoor herleefden de atheïstische tendenties die met het atomisme in de oudheid zo nauw verbonden waren geweest. De natuurwetenschap bevatte dus opnieuw rijkelijk stof voor een strijd der meningen op wereldbeschouwelijk gebied, die in vele opzichten verwant was met wat de 19e eeuw op dit punt te zien zou geven. Van belang was hierbij de kalmerende werking die de irenische figuur van de fysicus en chemicus Robert Boyle uitoefende. In zijn zeer uitgebreid oeuvre voert hij voortdurend een strijd op twee fronten: tegen theologen die het veldwinnen van de natuurwetenschappelijke geesteshouding met wantrouwen aanzagen, verdedigde hij het goed recht van wetenschappelijk natuuronderzoek; tegenover vrijdenkers stelde hij de verenigbaarheid van natuurstudie en christelijk geloof in het licht.

Terwijl dit alles zich afspeelde, rijpte in Engeland het grote genie van Isaac Newton, dat niet alleen geroepen was, een nieuwe era in de geschiedenis van de natuurwetenschap te openen, maar ook, een onvoorzien aspect van de relatie tussen geloof en wetenschap te onthullen. Het zal U bekend zijn, dat hij in 1687 in zijn grote werk *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* een synthese tot stand wist te brengen tussen de leer van het zonnestelsel waartoe Kepler, tevens gebruik makend van de waarnemingen van Tycho, de oorspronkelijke theorie van Copernicus vervormd had, en de aardse bewegingsleer, die voornamelijk aan het werk van Galilei en Huygens te danken was. Het grote resultaat waartoe hij kwam, was, dat alle bewegingen in het zonnestelsel, die van de planeten, inclusief de aarde, om de zon en van de verschillende planeetmanen om hun centrale lichamen, alsmede de aardse bewegingsverschijnselen eb en vloed en val en worp, beheerst worden door een enkele universele

kracht, de gravitatie, die tussen elk tweetal stoffelijke delen in het heelal werkt, recht evenredig met hun beider massa's en omgekeerd evenredig met het vierkant van hun afstand.

Deze theorie beduidde op een kardinaal punt een radicale breuk met het wereldbeeld van de 17e eeuw, zoals dat vooral door Descartes, Gassend en Huygens was ontwikkeld en op kosmologische problemen toegepast. Hun beschouwingswijze was mechanistisch geweest in de 17e-eeuwse zin van het woord, die geen andere verklaringsbeginselen inhield dan contactwerking tussen materiële delen. In die opvatting paste het denkbeeld van een gravitatie, die op een volstrekt onvoorstelbare wijze over een lege ruimte heen scheen te werken, in het geheel niet. Het is dan ook allerminst verwonderlijk, dat wij haar door Newton's twee grootste tijdgenoten, Huygens en Leibniz, wegens haar strijdigheid met de grondbeginselen der mechanistische natuurwetenschap volstrekt zien verwerpen.

Buiten de kring van de beoefenaren der natuurwetenschap verwierf het gravitatiedenkbeeld van het begin af een opmerkelijk warme instemming. Dit was in het bijzonder het geval bij bepaalde groepen van theologen, die er een middel in zagen, de natuurwetenschap met het geloof te verzoenen. Men zag in de gravitatie in tegenstelling tot druk en stoot, die men als dode mechanische werkingen voelde, een zeker geestelijk element. Deze niet-mechanistisch te verklaren, voor de mens onvoorstelbare kracht, die zich overal in de ruimte manifesteert waar een stoffelijk lichaam aanwezig is en nergens daarbuiten, en die haar werking over een lege ruimte heen schijnt uit te oefenen, werd opgevat als een evident bewijs van de macht die God voortdurend en overal op zijn schepping uitoefent. Zijn bestaan werd hier als het ware *ad oculus* gedemonstreerd. De gravitatie behoorde kennelijk niet tot het wezen van het materiële, maar werd er door een goddelijk fiat aan toegevoegd. De gehele situatie vertoont een merkwaardige overeenstemming met wat wij in het begin van deze eeuw beleefd hebben, toen men eveneens de nieuwe begrippen der fysica interpreteerde als een terugkeer van de mechanistische wegen waarop de 19e eeuwse natuurwetenschap verdoold en in de zonde van het atheïsme vervallen was. Men wist alleen niet meer, dat het kernbegrip van het 19e-eeuwse mechanicisme, de gravitatie, enkele eeuwen vroeger op dezelfde wijze verwelkomd was.

Men kan zich in onze tijd, waarin de gravitatie ook reeds lang in het stadium der trivialiteit getreden is, waarin het een term is geworden, die iedereen gedachteloos en zonder enig begrip voor de

ontzaglijke cultuurhistorische betekenis van het begrip in de mond neemt, nauwelijks meer een voorstelling vormen van het religieuze enthousiasme dat Newton's vondst destijds in brede kringen verwekte. Men vindt hier het begin van de sterke bloei die de z.g. natuurlijke theologie in het 18e-eeuwse Engeland zou gaan vertonen, dit woord te verstaan in de zin van een leer van God, die de mens in het licht van zijn natuurlijke rede en wel in het bijzonder op grond van een aandachtige studie der natuur en de daarin te constateren wetmatigheid en doelmatigheid kan opbouwen.

Het staat wel vast, dat de wijze waarop de aanhangers van de natuurlijke theologie voor hun apologetische doeleinden van Newton's natuurwetenschappelijke theorieën gebruik maakten, met zijn eigen diepste bedoelingen geheel in overeenstemming was. Er is een uitlating bekend, waarin hij zegt, dat hij de *Principia* voornamelijk als een wapen in de strijd tegen het ongeloof bedoeld had. Hij was alleen zelf te zuiver-wetenschappelijk van aard om hiervan in het werk zelf iets te laten doorschemeren.

De natuurlijke theologie is van het eerste begin af evenzeer voorwerp van felle bestrijding als van warme instemming geweest. Er werd natuurlijk van theologische zijde bezwaar gemaakt tegen wat men als een overschatting van het menselijke element in de Godskennis zag. In zekere zin herleefde hier de oude tegenstelling tussen Augustinisme en Thomisme. In de 17e eeuw had Pascal met zijn wonderlijk scherpe profetische blik reeds de gevaren onderkend die zij voor het geloof inhield en de gehele denkwijze die er aan ten grondslag ligt, principieel afgewezen.

Inderdaad gebeurde in de 18e eeuw wat hij in beginsel verwacht had. Toen men eenmaal met de gravitatie vertrouwd was geraakt (men went verrassend snel aan nieuwe natuurwetenschappelijke denkwijzen die men eerst als absurd verworpen heeft) sprak men weldra niet meer van het goddelijk ingrijpen dat in de gravitatie tot uiting komt, maar van de heerschappij die de door God ingestelde gravitatiewet over het heelal uitoefent, en daarna van de gravitatie als kosmologisch beginsel alleen. Newton had nog gemeend, dat Gods ingrijpen zich niet alleen in de *concursus ordinarius* manifesteerde, maar dat Hij van tijd tot tijd ook nog eens opzettelijk in het werk van zijn handen moest ingrijpen om het cumulatief effect van de storingen die de planeten in elkanders bewegingen teweegbrengen, weer in het reine te brengen, wat hem de voor de hand liggende honende vraag van Leibniz bezorgde, of het wel in

overeenstemming met Gods volmaaktheid was, dat Hij een werktuig zou hebben afgeleverd, waaraan Hij telkens weer moest prutsen om het in beweging te houden.

Later in de 18e eeuw bewees de Franse mathematicus Laplace, dat alle schijnbaar seculaire storingen in het zonnestelsel in werkelijkheid toch periodiek waren en dat de stabiliteit van het zonnestelsel langs puur natuurlijke weg, d.w.z. onder invloed van de gravitatie alleen, gewaarborgd was. Er wordt wel eens aan getwijfeld, of hij werkelijk op een vraag van Napoleon, waarom hij in zijn werk over de wereldbouw nergens de naam van de Schepper genoemd had, geantwoord heeft „Sire, j'ai pu me passer de cette hypothèse". Het is echter helemaal niet van groot belang, of dit gesprek werkelijk gevoerd is. De anekdote bezit namelijk, zoals dat met zulke verhalen vaker het geval is, een intrinsieke juistheid, die van de mate van haar historiciteit onafhankelijk is. Ieder die werken als die van Laplace las, moest begrijpen, dat de naam van God er om zuiver logische redenen niet in voor kon komen, tenzij dan met decoratieve bedoelingen in de voorrede of het slotwoord. Men had God eerst met de Newtonianen verheerlijkt als de super-mechanicus, die het heelal kunstig in elkaar had gezet en het nu, zij het dan ook ten koste van zo nu en dan een reparatie, liet functioneren of met Voltaire als de grote *horloger*, aan wiens bestaan met het oog op de aanwezigheid van een kunstig werelduurwerk niet getwijfeld kon worden. Toen had Hij de abstracte vorm van een mathematisch formuleerbare wet gekregen en nu die wet er eenmaal bleek te zijn, vervluchtigde Hij zelf hoe langer hoe meer. In ieder geval behoefde men slechts aan Hem te denken, zolang het om de oorsprong van de wereld ging. En in een mathematische uiteenzetting van de uitwerking van de gravitatie kon Hij onmogelijk opnieuw een rol spelen. Dit geleidelijk verdwijnen van God uit het natuurwetenschappelijk wereldbeeld was juist wat Pascal in een van zijn *Pensées* naar aanleiding van de Cartesiaanse natuurbeschouwing had opgemerkt: *Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.*

Precies wat wij het kosmologisch Godsbewijs, het bewijs uit de wetmatigheid der natuur, tussen Newton en Laplace hebben zien overkomen, gebeurde in de 18e eeuw met het fysico-teleologische, het bewijs uit de doelmatigheid van de inrichting van de wereld, dat aanvankelijk nog meer in zwang was geweest dan het kosmologische.

In ons land openbaarde zich de voorkeur die het in de 18e eeuw genoot, in de vorm van een literair genre, dat men het best als stichtelijke natuurwetenschap kan omschrijven. Ik noem als voorbeelden het veel gelezen en herhaaldelijk herdrukte grote werk van Bernard Nieuwentijt, burgemeester van Purmerend, getiteld *Het regt gebruik der Werelt Beschouwingen, ter overtuiging van ongodisten en ongelovigen aangetoont*, en het eveneens hoog gewaardeerde en inderdaad om zijn wetenschappelijke inhoud ook hoog te waarderen boek van de Eenrumse predikant J. A. Uilkens, *De volmaaktheden van de Schepper, in zijne schepselen beschouwd, tot verheerlijking van God en tot bevordering van nuttige natuurkennis.*

Veel sneller dan de kosmologische Godsbeschouwingen ontaardden de fysico-teleologische in een tamelijk laag-bij-de-gronds antropomorfisme. Aan de eerste bleef altijd wel een zekere grandeur eigen. Een welsprekend predikant kon indruk op zijn gehoor maken, wanneer hij in vlammende woorden beschreef, hoe de Heer zijn planeten en kometen langs feilloze ellipsen, parabolen en hyperbolen door de oneindige wereldruimte liet schieten, waarbij dan gewoonlijk in het midden werd gelaten, wat ellipsen, parabolen en hyperbolen eigenlijk zijn en eveneens verzwegen werd, dat er door de storingen van die feilloosheid niet zo heel veel terecht komt. Het kon echter op den duur niet veel anders dan spot opwekken, wanneer Ds. Uilkens betoogde, hoe goed gezien het toch van de Schepper geweest is, dat hij in de dampkringslucht aan elk deel zuurstof vier delen stikstof heeft toegevoegd. In zuivere zuurstof zouden de levensprocessen veel te snel verlopen; wij zouden letterlijk opbranden. De gehele beschouwingswijze vertoonde zelfs een bedenkelijke neiging, in profanatie en blasfemie te vervallen, zoals in het geval, dat een gezaghebbend Engels geleerde de almachtige architect en goddelijke ingenieur verheerlijkte, omdat Hij de bodem van het Engelse gedeelte van zijn schepping zo rijkelijk van ijzer, kolen en kalk had voorzien en deze zo doelmatig had gearrangeerd, dat er een bloeiende Engelse industrie door kon ontstaan.

Met de overgang van de 18e naar de 19e eeuw trad in de betrekkingen tussen christendom en natuurwetenschap weer een nieuwe fase in als gevolg van de opkomst van de geologie. Wat deze over de wordingsgeschiedenis van de aarde aan het licht bracht, werd uiteraard met het scheppingsverhaal in Genesis geconfronteerd en gaf aanleiding tot eindeloze meningsverschillen.

Het is ter voorkoming van een voor de hand liggend misverstand wellicht gewenst, hier de algemene opmerking te plaatsen, dat er in deze periode, althans in Engeland, waar de kwestie het meest de aandacht trok, nog nauwelijks sprake is van een strijd tussen godsdienst en wetenschap in de zin, waarin men daarvan in de 18e eeuw reeds in Frankrijk en in de 19e eeuw in verscheidene andere landen kan spreken. Het ging niet om aanvallen op het geloof in naam der natuurwetenschap of om pogingen van theologische zijde, de vrijheid der wetenschap aan banden te leggen, maar om controversen tussen geleerden die allen gelovige christenen waren, allen de natuurwetenschap hetzij zelfstandig beoefenden hetzij met belangstelling in haar ontwikkeling vervolgden en die de beschuldiging, dat zij haar zouden willen tegenwerken, met verontwaardiging van de hand gewezen zouden hebben.

Deze controversen hebben in de ruim vijftig jaren die de opkomst van de geologie van het losbreken van de strijd om het Darwinisme scheidden, een zeer omvangrijke literatuur in het leven geroepen, die niet alleen van grote betekenis voor de ontwikkeling der wetenschap is geweest, maar ook het algemene culturele denken sterk heeft beïnvloed.

Zij begint met de strijd tussen de voorstanders van het Neptunisme, die de opvolgende aardlagen zich successievelijk uit water lieten afzetten, en die van het Vulcanisme of Plutonisme, die als voornaamste agens bij de aardformatie het vuur beschouwden. In het tweede deel van Goethe's *Faust* kan men een nagalm van deze discussies vernemen. In een later stadium stonden de volgelingen van Cuvier, die aan een reeks grote catastrofen in de aardgeschiedenis geloofden, waarvan de bijbelse zondvloed de laatst voorgevallene is geweest, en die een onderscheid maakten tussen natuurlijke oorzaken die ook tegenwoordig nog werken, en andere van veel grotere intensiteit, die alleen vroeger zijn opgetreden, tegenover de aanhangers van de uniformistische of actualistische overtuiging van Charles Lyell, dat in de verklaring van de ontstaansgeschiedenis van de aarde geen andere krachten aangenomen mogen worden dan die we tegenwoordig nog werkzaam zien. Geleerden die op grond van de resultaten van wetenschappelijk onderzoek het Mozaisch scheppingsverhaal niet langer als een relaas van werkelijk eens voorgevallen gebeurtenissen konden aanvaarden, werden bestreden door fundamentalisten, die hun overtuiging kort samenvatten in de formule: *Scripture is Geology*.

Het verdient telkens weer opmerking, dat bij dit alles de fundamentele ideeën der natuurlijke theologie, die door toedoen van Paley een nieuwe bloei beleefde, niet in het geding waren. Men bleef algemeen overtuigd, dat de wereld door God geschapen was, dat Hij haar voortdurend, ook in haar materiële ontwikkeling bleef leiden en dat het ontstaan van nieuwe soorten, waaraan langzamerhand in redelijkheid niet langer getwijfeld kon worden, aan nieuwe scheppingsdaden toegeschreven moest worden. Maar meer progressieve denkers wezen nu toch wel ieder beroep op de bijbel in natuurwetenschappelijke aangelegenheden principieel af.

Ik heb al gezegd, dat men in de gehele periode waarvan ik de behandeling thans besluit, eigenlijk nog niet van een strijd tussen christendom en natuurwetenschap kan spreken. Er bestonden zekere wederzijdse aanpassingsmoeilijkheden, die vaak op temperamentvolle wijze behandeld werden, maar er was geen principieel wereldbeschouwelijk antagonisme.

Dat werd echter wel anders, toen in het jaar 1859, een der kardinale jaren van de cultuurgeschiedenis, Darwin's werk *On the Origin of Species* verscheen en snel grote verspreiding en invloed kreeg. Van dat jaar dateert de voor de tweede helft van de negentiende eeuw zo kenmerkende virulente stemming van verbitterde vijandschap tussen geloof en wetenschap, die voor tallozen de enig denkbare relatie tussen beide werd. Zij uitte zich in talrijke vormen, waarvan de meest gebruikelijke waren: een scherp wantrouwen tegen de natuurwetenschap in theologische kringen (in het oog van menig theoloog was zij niet veel anders dan een moderne manifestatie van de Satan) en de onder beoefenaren van de natuurwetenschap verspreide overtuiging, dat iemand niet in eerlijkheid tegelijk een goed natuuronderzoeker en een oprecht gelovige kon zijn.

Natuurlijk is het Darwinisme niet de enige oorzaak geweest van de spanningen die hierdoor ontstonden. Een verabsolutering van de fysisch-chemische denkwijze, die de rechtstreekse erfgenaam was van het mechanicisme van de 17e en 18e eeuw, leidde in het 19e-eeuwse materialisme tot wereldbeschouwelijke consequenties die de breuk tussen de beide partijen onherstelbaar dreigden te maken.

Ik zal over deze onderwerpen hier zelfs niet op de beknopte wijze spreken, waarop ik tot dusver de verschillende aspecten van mijn thema behandeld heb. Ten eerste is het onderwerp daarvoor te veelomvattend. En ten tweede bestaat er, naar ik meen, in dit milieu

niet zoveel behoefte aan. Voorzover u de strijd tussen geloof en wetenschap niet in zijn oorspronkelijke vorm zelf beleefd heeft, zult u van de vele echo's die men er nog tegenwoordig van kan opvangen, voldoende eigen ervaring hebben.

Liever wil ik er tot besluit van mijn uiteenzetting op wijzen, dat in de juist geschetste situatie in onze tijd reeds weer een aanmerkelijke verandering is gekomen, die zo ingrijpend is, dat het terugdenken aan de toestanden van een vijftig jaar geleden ons nu reeds aandoet als de gedachte aan een ver achter ons liggend verleden. Het meest trekt wel de aandacht, dat de beoefenaren der natuurwetenschap zo veel zorgvuldiger dan vroeger onderscheid maken tussen de wetenschappelijke resultaten die zij bereiken en de wereldbeschouwelijke consequenties die men er al dan niet aan kan verbinden. De ontzaglijke veranderingen die de natuurwetenschappen sedert het begin van deze eeuw alle hebben ondergaan, hebben van de onvervaardheid waarmee haar beoefenaren in de 19e eeuw vaak denkbeelden die wij thans als reeds lang voorbijgegane fasen van een sindsdien veel verder voortgeschreden ontwikkeling zien, als definitief vastgestelde, in zekere zin eeuwige waarheden aanboden, niets overgelaten. Zij is veeleer in haar tegendeel omgeslagen, in een uiterste omzichtigheid, in een voortdurende nadruk op het voorlopig karakter van natuurwetenschappelijke theorieën. De moderne natuuronderzoeker is uiterst bescheiden; hij heeft een fijn gevoel voor de grenzen van zijn kennen.

Het maakt daarom altijd een wonderlijk verouderde indruk, als men hem, zoals in gesprekken nog wel eens gebeurt, tegenwoordig nog aanmatiging en neiging tot grensoverschrijding hoort verwijten. Er wordt dan gevochten tegen een vijand die al lang gesneuveld is,

Ook de vroeger veelal gangbare opvatting, dat geloof en natuurwetenschap zich niet in een persoon laten verenigen, behoort reeds tot het verleden. Zij is weerlegd door het meest overtuigende argument dat een natuuronderzoeker kent, de ervaring. Deze heeft immers de mogelijkheid van de bedoelde combinatie reeds zo overvloedig aangetoond, dat ook wie er moeite mee mocht hebben te begrijpen hoe zij bestaan kan, het feit van dat bestaan volmondig zal aanvaarden. Vooral ook, omdat hij voortdurend kan vaststellen, dat verschil in wereldbeschouwing de wetenschappelijke samenwerking in geen enkel opzicht in de weg staat.

Dat het laat-19e-eeuwse antagonisme tussen christendom en natuurwetenschap zó sterk verzwakt is, dat het niet onredelijk lijkt,

binnen afzienbare tijd zijn volledig verdwijnen te verwachten, is overigens niet alleen een gevolg van een verandering in de denkwijze der natuuronderzoekers. Het vloeit in niet mindere mate voort uit de elastische aanpassing van het theologische aan het natuurwetenschappelijke denken, die, als men de geschiedenis in haar grote lijnen overziet, steeds een kenmerk van de westerse cultuur geweest blijkt te zijn. Van een theologische neiging, de natuurwetenschap te willen bevoogden in die zin, dat men menselijkerwijs gesproken gewaarborgde feitelijke resultaten niet zou willen aanvaarden, of dat men aan de beoefenaren der natuurwetenschap hun problemen en methoden zou willen voorschrijven, is in onze tijd ook nauwelijks sprake meer. Waar men nog verschijnselen aantreft die in die richting wijzen, betreft het in de regel niet het natuuronderzoek zelf, maar de consequenties van levensbeschouwelijke, in het bijzonder ethische aard, die men er aan wil verbinden.
U zoudt mij dus met een zeker recht de lichtelijk verwijtende vraag kunnen stellen, of het onderwerp van mijn voordracht dan geheel tot het verleden behoort. Die vraag zou mij weinig deren. Want vooreerst heb ik mijn onderwerp als een historische beschouwing aangekondigd en de geschiedenis leeft nu eenmaal in het verleden. Maar ten tweede zou de opmerking alleen steekhouden, wanneer de term relatie alleen van toepassing was op controversen en antagonismen. Hij heeft echter een veel wijdere strekking, die van onverschilligheid via strijd tot samenwerking reikt.
In die algemenere zin nu is mijn onderwerp wel degelijk actueel, ja zelfs actueler dan ooit. De natuurwetenschap en de onverbrekelijk met haar verbonden techniek hebben zich in de hedendaagse samenleving ontwikkeld tot een ontzaglijke macht, die ons aller leven en denken in de hoogste mate beïnvloedt, ja zelfs in vele opzichten beheerst. Dat brengt voor iedereen, maar in het bijzonder voor theologen, zware verplichtingen met zich mee. Zij kunnen het zich niet meer veroorloven (zo ze dit al ooit hebben kunnen doen), zich van de problematiek die aan de relatie van geloof en wetenschap inherent is, afzijdig te houden en dat houdt in, dat zij de natuurwetenschap en de techniek ook zelf niet buiten de kring van hun belangstelling en kennis kunnen sluiten.

Het is echter gemakkelijker, dit in principe te postuleren, dan het praktisch mogelijk te maken. Het is voor beoefenaren der natuurwetenschap altijd nog gemakkelijker, zich in theologische gedachtengangen in te werken dan het theologen valt, in de steeds ontoe-

gankelijker wordende denkwijze der natuurwetenschap door te dringen. De zeer eenzijdige opleiding die zij in het V.H.O. ontvangen, schept een denksfeer die voor vertrouwdheid met en waardering van natuurwetenschap en techniek bepaald niet bevorderlijk is. En in het H.O. wordt tot dusver nog niets gedaan om de daardoor veroorzaakte achterstand alsnog in te halen. Dat beduidt voor een theoloog, die in zijn pastorale werkzaamheid voortdurend in aanraking komt met personen die op de genoemde gebieden een voorsprong op hem hebben, een verzwakking van zijn positie.

Ik zou echter de grenzen van mijn onderwerp overschrijden, als ik op deze, naar het mij voorkomt, uiterst belangrijke praktische aangelegenheid in de opleiding van theologen zou willen ingaan. Ik wil echter niet nalaten haar in Uw ernstige aandacht aan te bevelen.

LITERATUUR

E. J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld.* Amsterdam 1950.

———, *De betekenis van de wis- en natuurkunde in het leven en denken van Pascal.* Meded. Kon. Nederl. Akad. v. Wetensch. afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 14, no. 11. Amsterdam 1952.

Charles Coulston Gillespie, *Genesis and Geology.* Cambridge, Mass. 1951.

R. Hooykaas, *Science and Theology in the Middle Ages.* Free Univ. Quarterly III (1954), 77–163.

———, *Science and Reformation.* Journal of World History III, 1 (1956), 109–139.

R. K. Merton, *Science, Technology and Society in 17th Century England.* Osiris IV (1938), 360–632.

Helene Metzger, *Attraction Universelle et Religion Naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton.* Paris 1938.

Milton Milhauser, *The Scriptural Geologists.* Osiris XI (1954), 65–86.

Victor Monod, *Dieu dans l'Univers.* Paris. 1933.

A. Kuyper, *Het Calvinisme.* Zes Stone-lezingen. Amsterdam z.j.

KANT EN HET PROBLEEM DER METAFYSICA

Enkele kentheoretische beschouwingen over de mogelijkheid en de grenzen der metafysica[1])

DOOR

J. L. Springer

Coevorden

Toen Andronicus van Rhodus in de eerste eeuw voor Christus de geschriften van Aristoteles uitgaf, liet hij de boeken, waarin Aristoteles die ,,doctrina'' behandelt, die hij zelf πρώτη φιλοσοφία (prima philosophia), of soms ook theologie noemt, onmiddellijk volgen op de fysica, onder de titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά, d.w.z. de boeken die volgen op de natuurfilosofie. De reden ligt voor de hand: de problemen, die Aristoteles in zijn fysica behandelt, zijn zo nauw verwant aan die van zijn metafysica, dat hij sommige zaken in vrijwel gelijkluidende tekst in beide geschriften te berde brengt, terwijl andere dingen, die men in de metafysica tevergeefs zoekt, in de fysica ter sprake gebracht worden, of omgekeerd.

Op deze wijze is de benaming *metafysica* voor de eerste systematische uiteenzetting van ons vak door Aristoteles, betrekkelijk toevallig ontstaan. Dat echter deze willekeurige naam in de geschiedenis van het wijsgerig denken burgerrecht verkregen heeft, zal toch wel zijn voornaamste oorzaak vinden in de omstandigheid, dat aan de woorden τὰ μετὰ τὰ φυσικά een diepere betekenis gegeven kan worden,

---

[1]) In het kader van de colleges voor alumni en oud-alumni bij de Dies-viering van de Leidse Universiteit, mocht ik vorig jaar voor de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte een college geven over *De mogelijkheid en de grenzen der metafysica.* Mijn oorspronkelijk manuscript heb ik thans enigszins gewijzigd om op verschillende punten wat dieper in te gaan. Door deze wijzigingen is de problematiek van Kant zo centraal geworden, dat ik het nu gewaagd heb mijn beschouwingen onder de hoofdtitel *Kant en het probleem der Metafysica* te presenteren.

Kant wordt door mij steeds geciteerd naar de Ernst Cassirer-Ausgabe, XI Bde, Berlin 1921–1923.

Afkortingen:

Cass. = Cassirer-Ausgabe.
Träume = *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.*
Diss. = *Inauguraldissertation De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*
Kr. d. r. V. = *Kritik der reinen Vernunft.*
Prol. = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.*
Kr.d.pr.V. = *Kritik der praktischen Vernunft.*

die het wezen van de zaak zelf tot expressie brengt: ,,datgene wat achter het empirisch gegevene ligt, het bovenzinnelijke, het transcendente".

Uitgaande van deze etymologie en in overeenstemming met een eerbiedwaardige traditie willen wij de metafysica, ook al zal ons gaandeweg blijken, dat metafysica in wereldbeschouwelijke zin alle wetenschap te boven en te buiten gaat, voorlopig definiëren als de ,,*wetenschap* van het transcendente". Het is immers een onbetwistbaar feit, dat de metafysica in de geschiedenis van het Europese denken doorgaans is opgetreden met de pretentie wetenschap te zijn. Ze is zelfs eeuwenlang vereerd als ,,regina scientiarum"[1]. En reeds Aristoteles spreekt over de metafysica als ἡ τιμιωτάτη, de eerwaardigste van alle theoretische wetenschappen[2].

Gelet op deze eretitels zouden wij redelijkerwijze mogen verwachten, dat de metafysica evenals de mathematica – om met Kant te spreken – ,,von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen wäre"[3]. Evenwel moeten wij met Kant constateren, dat de metafysica van ouds geweest is ,,ein Kampfplatz endloser Streitigkeiten"[4].

Hoe meer ik mij verdiep in het onuitputtelijk rijke oeuvre van Kant, des te sterker word ik er van overtuigd, dat Kant, wanneer hij er over klaagt het ongeluk te hebben op de metafysica verliefd te zijn (,,Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann..."[5]), ons bij hoge uitzondering een diepe blik gunt in zijn eigen innerlijk. De diepste impulsen en de hoogste intenties van deze uitzonderlijke, zowel zeldzaam ingetogen als ook niettemin uitermate hartstochtelijke, denker worden m.i. in deze schijnbaar slechts als ,,bon mot" bedoelde uitspraak openbaar. Juist omdat Kant het lot toebedeeld was levenslang vervuld te zijn van een sterk en machtig existentieel verlangen naar echte en waarachtige metafysica, moest hij in een tijdsgewricht, waarin ,,der Modeton des Zeitalters" het met zich bracht ,,ihr alle Verachtung zu beweisen"[6]) de vraag opwerpen ,,ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei"[7].

---

1) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 5. 2) Aristoteles, *Metaphysica* A 983 a5.
3) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 15. 4) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 5
5) Kant, *Träume*, Cass. II S. 384. 6) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 6.
7) Kant, *Prol.*, Cass. IV S. 3.

Deze vraag naar de mogelijkheid van de metafysica is door Kant niet gesteld als een vraag naast vele andere vragen. Veeleer is zij het hoofdthema van Kant's filosofie. Nadat de uit echte en oorspronkelijke wijsgerige verwondering geboren vraag naar de mogelijkheid van de metafysica reeds vroeg beslag gelegd had op zijn filosoferen, is Kant gaandeweg tot het inzicht gekomen, dat hij voor de beantwoording van de problematiek, die in deze vraag ligt opgesloten, de ganse structuur van het menselijk kenvermogen bloot moest leggen, ten einde te kunnen constateren of dit toereikend is voor de opbouw van een wetenschappelijk verantwoorde metafysica. De gehele „Vernunftkritik", die Kant voornamelijk in zijn drie „Kritiken" ontvouwde, heeft zich uit de vraag naar de mogelijkheid van de metafysica ontwikkeld.

Reeds achttien jaren voor de eerste uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* schrijft Kant in 1763, naar hij zelf zegt „als Folge eines langen Nachdenkens"[1]) een verhandeling onder de titel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, waaruit duidelijk blijkt, dat hij reeds in het begin van de zestiger jaren aan de traditionele metafysica vertwijfelt en op zoek is naar een nieuwe weg.

Inderdaad verwachtten mannen als Mendelssohn en Lambert sedert dien, dat Kant eerlang een nieuw metafysisch systeem zou ontwikkelen. Nauwelijks drie jaren later verschijnt er echter een anoniem door Kant uitgegeven geschrift, tintelend van fijngeestige humor, dat veeleer het einde van alle metafysica schijnt aan te kondigen: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). De metafysica gaat zich hier van wetenschap van het transcendente verkeren in „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft"[2]). Hoe negatief het resultaat van Kant's filosoferen over de mogelijkheid van metafysica in wereldbeschouwelijke zin in dit geschrift ook moge zijn geworden, toch kan hij in een brief aan Mendelssohn d.d. 8 April 1766 schrijven: „Ich bin so weit entfernet die Metaphysik selbst, obiectiv erwogen, vor gring oder entbehrlich zu halten dass ich vornemlich seit einiger Zeit nachdem ich glaube ihre Natur und die ihr unter den Menschlichen Erkenntnissen eigenthümliche Stelle einzusehen überzeugt bin dass so gar das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme"[3]). Alleen zullen de droomillusies van een ver-

[1]) Kant, Cass. II S. 70. [2]) Kant, *Träume*, Cass. II S. 384.
[3]) Kant, *Briefe*, Cass. IX S. 57 (geciteerd in Kant's eigen spelling).

meende metafysica eerst moeten wijken, voordat het licht van een nieuwe dageraad opgaat.

Het jaar 1769 brengt een nieuwe wending in Kant's filosofie, zodat hij vele jaren later neer kan schrijven: Das Jahr 69 gab mir grosses Licht"[1]. In de Inauguraldissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, waarmede hij in 1770 zijn professoraat in de logica en de metafysica officieel aanvaardt, leert Kant onomwonden de subjectiviteit en de idealiteit van ruimte en tijd. Ruimte en tijd zijn geen objectieve werkelijkheden (obiectivum aliquid et reale) maar subjectieve ordeningsbeginselen die slechts constitutief zijn voor de fenomenale wereld (principia formalia Mundi sensibilis) en die dus generlei geldigheid bezitten voor de Mundus intelligibilis, d.w.z. voor de transcendente werkelijkheid. Ruimte en tijd zijn „intuitus puri", later in de *Kritik der reinen Vernunft* nader gepreciseerd als „reine Anschauungen a priori"[2].

Welke consequenties deze ontdekking zal hebben voor de metafysica, treedt eerst ten volle aan het licht in de *Kritik der reinen Vernunft* van 1781. Het resultaat van de *Kritiek der zuivere Rede* is voor wat Kant zelf „die alte Metaphysik" noemt, d.w.z. voor de traditionele metafysica, die *wetenschap* van het bovenzinnelijke pretendeert te zijn, zó vernietigend, dat Moses Mendelssohn de overigens door hem hooggeschatte Kant in hevige verontrusting „Allzermalmer" noemt.

Dat de verontrusting van Mendelssohn over het lot der metafysica door de resultaten van de *Kritik der reinen Vernunft* maar al te zeer gerechtvaardigd wordt, is aan geen twijfel onderhevig.

Omdat „die alte Metaphysik" *wetenschap* pretendeert te zijn van het bewustzijnstranscendente, dus van datgene wat alle ervaring in Kantiaanse zin (= mogelijke inhoud van het „Bewusstsein überhaupt") te boven gaat, zal zij moeten zijn opgebouwd uit oordelen *a priori*, oordelen die onafhankelijk zijn van alle ervaring. Bovendien zullen deze oordelen der metafysica *synthetisch* moeten zijn, d.w.z. ze zullen, zo er ooit een metafysisch bouwwerk zal verrijzen, onze kennis moeten vermeerderen; want analytische oordelen verhelderen wel onze kennis, maar breiden deze niet uit. Analytische oordelen

---

[1]) *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, Bd. II: *Reflexionen zur Kritiek der reinen Vernunft*, herausgegeben von Benno Erdmann, Leipzig 1884; Nr. 4 (geciteerd naar Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre, Cass. XI S. 119).

[2]) Kant, *Diss*, Par. 14 De Tempore; Par. 15. De Spatio, Cass. II S. 416 en S. 420. en Kant *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 59, 65, 79 en passim.

zijn zoals Kant het zelf gelukkig formuleert, geen „Erweiterungsurteile", maar „Erläuterungsurteile"[1]).

Het wel en wee van de metafysica als *wetenschap* van het transcendente is dus afhankelijk van de vraag, of de menselijke rede bevoegd is tot *synthetische* oordelen *a priori*, bevoegd tot kennisvermeerderende oordelen, die onafhankelijk zijn van alle ervaring. Kant stelt daarom de vraag: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?"[2])

Het is van essentieel belang voor onze probleemstelling en voor een goed begrip van de kritische filosofie überhaupt, dat wij er ons rekenschap van geven, *hoe* Kant het probleem stelt. Hij stelt hier geen psychologische, maar een *transcendentale* vraag, d.w.z. hij vraagt niet hoe deze oordelen in de menselijke geest ontstaan en welk genetisch proces zich daarin afspeelt, maar hij stelt een onderzoek in naar de logische structuur van deze synthetische oordelen a priori en naar de wijze waarop zij gefundeerd liggen in de gecompliceerde structurele samenhang van onze menselijke kenvermogens.

Expliciet worden de zeer netelige kwesties, die aan deze uiterst ingewikkelde problematiek inherent zijn, door Kant behandeld in zijn *Kritik der reinen Vernunft.* Daar echter de transcendentale deductie en het schematisme der zuivere verstandsbegrippen en wat dies meer zij in het bestek van deze verhandeling onmogelijk aan de orde gesteld kunnen worden, zullen wij – in navolging van Kant's procédé in de door hem ter opheldering van de kern van de *Kritik der reinen Vernunft* geschreven *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* van 1783 – zeer summier moeten zijn.

Welnu dan, om kort te gaan, de mogelijkheid van de synthetische oordelen a posteriori, d.w.z. van de empirische oordelen, ligt daarin vervat, dat aan ons verstand door de zinnelijke aanschouwing zinnelijke voorstellingen overgebracht kunnen worden, die het verstand dan door middel van zijn apriorische denkvormen, de zogenaamde categorieën, kan verwerken tot algemene voorstellingen oftewel begrippen. Het denken ontvangt dus zijn inhoud van de aanschouwing. Kant preciseert: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind... Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 40.
[2]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 79 en Prol., Cass. IV S. 25.

nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen"[1]).

Zullen de begrippen van de metafysica niet leeg blijven, dan moet dus ook de metafysica aangewezèn zijn op aanschouwing. Daar echter op het gebied van het bovenzinnelijke uiteraard geen sprake kan zijn van *zinnelijke* aanschouwing, zàl de metafysica – zo zij ooit als wetenschap op legitieme wijze inhoud zal krijgen – haar inhoud alleen kunnen ontvangen van „reine Anschauung", d.w.z. van een van alle eventueel door de zintuigen te bieden stof gezuiverde aanschouwing.

Beschikt de menselijke geest over zuivere aanschouwing en heeft hij uit de mogelijkheid ener zuivere aanschouwing voortvloeiende zuivere voorstellingen? Ongetwijfeld, want in 1769 kwam Kant immers tot de opzienbarende ontdekking, dat er geen absolute tijd en geen absolute ruimte bestaan. „Idea Temporis est intuitus non sensualis, sed purus" (Dissertatio: *De Principiis* etc., Paragraaf 14). En eveneens: „Conceptus spatii est Intuitus purus" (Ibidem Par. 15). Een glashelder citaat moge dienen tot verduidelijking van dit belangrijke punt: „In der transzendentalen Ästhetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit *isolieren*, dadurch, dass wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit..."[2]).

De volstrekt algemene geldigheid en de apodictische zekerheid, die aan de oordelen der zuivere natuurwetenschappen eigen zijn, berusten volgens Kant juist hierop, dat de mathematische oordelen tot stand komen door constructie van zuivere voorstellingen in de ons a priori gegeven ruimtelijkheid, terwijl er voor de zuivere mechanica (bijv. voor de wetten van de valbeweging) als tweede factor nog bij komt de ons eveneens a priori gegeven aanschouwing van de tijd, waarin zich evenzeer zuivere voorstellingen laten construeren. De transcendentale mogelijkheid van de zuivere natuurwetenschappen behelst dus de mogelijkheid van constructie van zuivere voorstellingen in de ruimte, subsidiair in ruimte en tijd als de apriorische

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 80.
[2]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 57.

vormen van alle zinnelijke aanschouwing. Door deze theorie van het a priori wordt door Kant o.m. het sfinxachtige probleem van de praktische toepasselijkheid van bouwkundige tekeningen tot oplossing gebracht.

Hoe staat het nu echter met de mogelijkheid der metafysica als zuivere wetenschap?

Metafysica zal als zuivere wetenschap evenzeer mogelijk zijn als de zuivere natuurwetenschappen, mits ook zij aan haar begrippen inhoud vermag te geven door haar stof te ontlenen aan zuivere voorstellingen van een aanschouwing a priori.

Het is evenwel niet moeilijk in te zien, dat de beide apriorische vormen van de zinnelijke aanschouwing, ruimte en tijd, voor de metafysica evenmin van enig nut kunnen zijn als de zinnelijke aanschouwing zelf. We hebben immers de metafysica gedefinieerd als de wetenschap van het *bovenzinnelijke*, van het transcendente, dat q.t. boven alle ruimtelijkheid en boven alle tijdelijkheid verheven is!

En daar er geen andere apriorische vormen van de zinnelijke aanschouwing zijn dan ruimte en tijd, kan de metafysica *als wetenschap* alleen daardoor gered worden, dat aan het denken zelf het vermogen toegekend wordt uit eigen kracht te schouwen. Voor de metafysica als *wetenschap* van het transcendente hebben we dus niet genoeg aan ,,reine sinnliche Anschauung'', het a priori der natuurwetenschappen, maar zouden we moeten kunnen beschikken over een ,,intuitus intellectualis'', een denkend schouwen. En inderdaad blijkt deze vermeende intellectuele aanschouwing een machtige functie te vervullen in de ganse geschiedenis der metafysica. Wij brengen hier slechts in herinnering, hoe de Platonische Ideeën denkend geschouwd moeten worden en hoe in de Ethica van Spinoza eerst de intellectuele aanschouwing ons de werkelijkheid laat zien ,,sub specie aeterni'', in het licht der eeuwigheid.

We hebben al gezien, dat de vraag of de mens over het vermogen ener intellectuele aanschouwing beschikt, door Kant als resultaat van zijn onderzoek naar de structuur van het menselijk kenvermogen ontkennend beantwoord wordt. De structuur van de menselijke geest is van dien aard, dat de functie van het denken radicaal gescheiden is van het zinnelijk vermogen der aanschouwing. Het denken vermag zijn algemene voorstellingen of begrippen op legitieme wijze alleen te vormen daardoor dat het inhoud ontvangt van de aanschouwing, die het uitsluitend prerogatief van onze zinnelijke

natuur is. „Unsre Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann"[1]).

En daarmede is het vonnis over de metafysica *als wetenschap* van het bovenzinnelijke geveld.

Betekent dit nu, dat de *Kritik der reinen Vernunft* het einde zal zijn van alle metafysica?

Geenszins! Nog afgezien daarvan dat het transcendentaal onderzoek van Kant naar de apriorische elementen van onze kennis ontologische betekenis heeft (Heidegger), bewijst de geschiedenis der wijsbegeerte na Kant overduidelijk, dat ook de metafysica in strikt wereldbeschouwelijke geest het wijsgerig denken blijft boeien. Wij memoreren hier slechts, hoe zich uit de filosofie van Kant in een zeer snel tempo het Duitse idealisme ontwikkeld heeft, waarin de metafysica opnieuw haar hoogste triomfen gaat vieren.

Doch keren wij terug tot Kant! Want Kant zelf is er – mirabile dictu – levenslang van overtuigd gebleven, dat de vraag naar de metafysica nooit zou verstommen, „weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist"[2]). Kant is er met zijn „Vernunftkritik" niet op uit de metafysica te vernietigen, maar hy streeft naar „eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben"[3]).

Het is van groot belang in te zien, dat Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* niet absoluut „voraussetzungslos" te werk is gegaan. Aan zijn kritiek ligt als axioma ten grondslag de vooronderstelling, dat ons menselijk denken niet slechts een toevallige eigenaardigheid is van onze menselijke natuur, doch dat dit denken zinvol is, dat het op waarheid gericht is, en dat waarheid – hoe dan ook – binnen het bereik van ons denken valt. Het scepticisme kan alleen vermeden worden door een dergelijk axioma. En hoe redelijk dit axioma ook zijn moge, dit neemt niet weg, dat alle filosofie, ook de kritische filosofie van Kant, haar laatste grond vindt in vertrouwen, d.w.z. in geloof, „casu quo" in filosofisch geloof. „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."[4]) Uitgaande van de mogelijkheid van waarheid van kennis, stelt Kant de kritische vraag: Wat zijn de noodzakelijke implicaties van het menselijke waarheidsdenken? Welke verdere veronderstellingen zullen noodzakelijkerwijs moeten gelden, zo er überhaupt van waarheid van menselijke kennis sprake zal kunnen zijn?

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 80. [2]) Kant, *Prol.*, Cass. IV S. 5.
[3]) Kant, *Prol.*, ibidem. [4]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 25.

Op de *Kritik der reinen Vernunft* volgt in 1788 de *Kritik der praktischen Vernunft*. Ook hier gaat Kant uit van een axioma. De kritische methode zal niet daarin bestaan, dat Kant gaat onderzoeken, of zo iets als zedelijkheid überhaupt wel valt binnen de grenzen van de mogelijkheden van ons mens-zijn. Neen, ook hier is zijn kritisch onderzoek transcendentaal, ook hier vraagt Kant naar het a priori, naar het a priori dus van de zedelijkheid.

Uitgaande van het axioma der zedelijkheid, stelt Kant de kritische vraag: Wat zijn de noodzakelijke implicaties van de zedelijke waarde van de mens? Welke verdere veronderstellingen zullen noodzakelijkerwijs moeten gelden, zo er überhaupt van zedelijkheid van het mensdom sprake zal kunnen zijn? Sterker nog dan in de theoretische filosofie is filosofisch geloof een essentiële en constitutieve factor in de praktische filosofie van Kant. Niet wat Kant noemt ,,das Bewusstsein überhaupt'', het abstracte wetenschappelijke subject, maar alleen het diepste zelf van de levende menselijke persoonlijkheid kan er zich van vergewissen, dat echte humaniteit staat of valt met de waarheid en de werkelijkheid van ethische normativiteit.

Maar er is hier nog meer op te merken. Kant maakt een principieel onderscheid tussen de theoretische ,,reine Vernunft'' en de praktische rede. Terwijl de door de theoretische rede noodzakelijk te denken ideeën (de theologische, kosmologische en psychologische idee: God, wereld en ziel) geen metafysische werkelijkheid kunnen constitueren – das Ding an sich is bij Kant een grensbegrip van onze theoretische kennis [1]) – brengt de praktische rede ideeën voort, waarvoor daarmede corresponderende werkelijkheid, hoewel deze theoretisch onkenbaar blijft, moet worden opgeeist, omdat anders de zedelijkheid illusoir wordt. Dit is de befaamde postulatentheorie van Kant.[2])

Het moet duidelijk zijn, dat ethische normativiteit voor het leven der mensen alleen dan praktische betekenis kan hebben, indien de mens naar zijn meest existentiële mogelijkheid niet gedetermineerd, doch vrij is. Daarom moet Kant om de zedelijkheid te kunnen funderen, allereerst de menselijke vrijheid postuleren: ,,du kannst, denn du sollst! De wijsgeer Kant bewijst niet maar gelooft, dat er een gerechtigheid moet zijn, die recht laat wedervaren aan de door de mens in vrijheid te verwerkelijken zedelijkheid. En omdat Kant een te sterk ontwikkeld rechtvaardigheidsgevoel heeft dan dat hij zou

[1]) Kant, *Kr d r. V.*, Cass. III S. 221.
[2]) Kant, *Kr. d. pr. V.*, Cass. V S. 130–145.

kunnen geloven, dat de gerechtigheid in de lotgevallen der mensen hier op aarde haar volkomen vervulling vindt, postuleert hij de Almacht Gods als de alleen toereikende grond voor de werkelijkheid van een absolute gerechtigheid, en voorts de onsterfelijkheid van de menselijke ziel, omdat alleen dan de gerechtigheid haar macht over het wel en wee van de mensen absoluut tot gelding zal kunnen brengen, wanneer haar mogelijkheden van beloning en straf niet uitgeput zijn met de aardse lotgevallen der mensen.

Zonder het transcendente, zonder het bovenzinnelijke, zou er voor zedelijkheid en vrijheid, d.w.z. voor de menselijke waardigheid, voor de idee der humaniteit, geen ruimte zijn. God, vrijheid en onsterfelijkheid zijn de ideeën, die het rijk der praktische rede, het rijk der zedelijkheid constitueren: in deze transcendente ideeën ligt de mogelijkheid van de zedelijkheid gefundeerd. Juist omdat er alleen bij de gratie van het transcendente sprake kan zijn van zedelijke waardigheid des mensen, heeft Kant er angstvallig voor gewaakt, dat de ideeën van de theoretische rede uitsluitend regulatief blijven. „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muss, die, indem sie in der Tat bloss auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären."[1]) Deze uitspraak van Kant is van het allergrootste gewicht voor het probleem van de mogelijkheid en de grenzen der metafysica. Kant geeft hier duidelijk blijk van een diep inzicht in de „Eigenart" van het transcendente: Het transcendente zou ophouden transcendent te zijn, wanneer het gedenatureerd zou worden tot object van ons weten; wanneer het begrepen, omvat zou kunnen worden door het „Bewusstsein überhaupt"; het transcendente zou daardoor „Gegenstand" geworden zijn van het kennistheoretisch subject, het zou zich verkeerd hebben in zijn tegendeel, het zou in plaats van bewustzijnstranscendent te zijn, bewustzijnsimmanent geworden zijn. Wel verre daarvan, dat het transcendente ooit door de rede omvat en begrepen zou kunnen

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, Cass. III S. 25.

worden, is het transcendente veeleer zelf het alles omvat houdende, ,,das Umgreifende'' (Karl Jaspers).

Gezien de verrassende gang van zaken, dat Kant – ondanks of liever juist dank zij het negatieve resultaat van de ,,transzendentale Dialektik'' – door *Kritik der praktischen Vernunft* kan komen tot een ,,Metafysik der Sitten'', mag de vraag worden opgeworpen: waarom heeft Kant ten aanzien van de metafysica in strikt wereldbeschouwelijke zin niet evenzo gehandeld? Waarom heeft Kant het niet gewaagd, zoals hij in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* het factum der zedelijkheid, de mens als zedelijk wezen, ten grondslag gelegd heeft aan een kritisch-transcendentaal onderzoek, zo ook het factum der metafysica, de mens als metafysisch wezen, ,,Dasein'' – om met Heidegger te spreken – als ,,ein Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält''[1]) omdat ,,Seinsverständnis selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins''[2]) is, ten grondslag te leggen aan een kritisch-transcendentaal onderzoek naar de mogelijkheid van een wereldbeschouwelijke metafysica, die van het transcendente vermag te gewagen zonder ,,eo ipso'' de transcendentie van het transcendente op te heffen of aan te randen?

Nadat Kant door zijn *Kritik der reinen Vernunft* het inzicht verworven had, dat en waarom metafysica *als wetenschap* van het transcendente onmogelijk is, had hij moeten beseffen, dat ,,die alte Metaphysik'', dat de metafysica van de grote denkers die vóór hem geweest zijn, blijkbaar iets anders is als ,,strenge Wissenschaft''[3]), dat het denkend subject dat niet moede wordt telkens opnieuw majestueuze metafysische bouwwerken te scheppen, blijkbaar meer is dan een verstandelijke abstractie, meer dan ,,Bewusstsein überhaupt'', meer dan een ,,ad libitum'' vervangbare kennistheoretische X. Kant had moeten bedenken, dat de grote metafysische systemen scheppingen ,,sui generis'' zijn van uitzonderlijke mensen, die zich de eeuwen door telkens opnieuw geroepen weten om in monumenten van de menselijke geest, die alle ,,Vernunftkritik'' ten spijt ,,aere perennius'' blijken te zijn, op een nieuwe en oorspronkelijke wijze tot expressie te brengen, de wijze waarop God, mens en wereld zich aan hen openbaren.

---

[1]) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 4 . Aufl. 1935, S. 52sq.

[2]) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

[3]) Onder de titel *Philosophie als strenge Wissenschaft* verscheen in 1910 in de eerste aflevering van het bekende filosofische tijdschrift *Logos* een beroemd geworden artikel van Edmund Husserl.

Edoch, Kant heeft dit alles bedacht en beseft. Er zouden vele „Belegstellen" uit het grote oeuvre van Kant geciteerd kunnen worden. Zo staan dadelijk aan de ingang van de „Vorrede" van de eerste uitgave van Kant's *Kritik der reinen Vernunft* deze gedenkwaardige woorden:

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft".

De menselijke rede wordt dus lastig gevallen door vragen, die zij niet kan *afwijzen*, omdat zij in de rede liggen, doch die zij ook niet kan *beantwoorden*, omdat zij elk vermogen van de menselijke rede niettemin tevens transcenderen.

Ik kan dit gehele belangwekkende citaat behoudens twee restricties beamen. In de eerste plaats vind ik „belästigen" beslist een te zwakke term voor de wijze, waarop de grote vragen der metafysica de wijsgerige mens beheersen. Hij wordt er door gefascineerd. Leven en denken van Kant zelf getuigen op welsprekende wijze van de fascinerende macht van de metafysische vragen. Voorts beschouw ik het als op zijn minst twijfelachtig, of deze vragen alleen door de natuur van de rede opgegeven zijn. Het hangt ervan af, hoe „Vernunft" gedefinieerd wordt. Wanneer „Vernunft" met Jaspers als „das Band aller Weisen des Umgreifenden in uns"[1]) opgevat wordt, valt dit bezwaar weg. Dat de transcendentale dialektiek van de kritiek der zuivere rede het bewijs levert, dat de ideeën door de zuivere rede zelf aan het denken worden opgegeven, sluit in geen geval de mogelijkheid uit, dat de metafysische vragen een nog diepere oorsprong hebben in het wezen van de mens. In tegendeel! Tot de ideeën van de zuivere rede behoort ook de psychologische idee. Hiervan zal toch de consequentie moeten zijn, dat het menselijk wezen niet in zijn oorspronkelijke diepte gekend kan worden door het „Bewusstsein überhaupt", maar dat het menselijk wezen transcendentie heeft, zelf metafysisch is.

Precies omdat deze vragen absoluut onafwijsbaar zijn, ligt het in de rede, dat juist de allerbesten en allergrootsten van ons geslacht metafysische systemen ontworpen hebben, die antwoord geven op de grote vragen van wereld en leven, en die zijn als bronnen van levend

---

[1]) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, S. 50.

water, die lafenis en inspiratie schenken aan de na hen komende generaties van mensen, en die nooit verouderen, omdat – hoewel zij uiteraard doordacht en geschreven zijn op het wetenschappelijk niveau van de tijd, waarin zij tot stand gekomen zijn – het essentiële van deze metafysica van andere, diepere oorsprong en meer is dan snel verouderende wetenschap.

En zou kritiek der zuivere rede deze eerbiedigwaardige metafysische systemen als volkomen geantiqueerd aan de kant mogen schuiven, omdat inderdaad gebleken is, dat metafysica in wereldbeschouwelijke zin onmogelijk ,,als Wissenschaft wird auftreten können''?

Heeft Plato afgedaan, nu zich een ,,Revolution der Denkart'' in Kant voltrokken heeft, die niet genegeerd mag worden?

Terecht heeft de Leidse theoloog, wijlen Prof. Dr. H. T. de Graaf gezegd: ,,Wie aan Kant voorbij gaat, doet tevergeefs werk'', maar dit betekent niet, dat Plato door Kant opgeheven is. Het betekent wel, dat we nu een ander en beter inzicht gekregen hebben in de kentheoretische vooronderstellingen van de metafysica dan de oude metafysici gehad hebben.

Terwijl bij Plato op de hoogtepunten van zijn filosofie meermalen de λογος moet wijken voor de μῦθος, leeft klaarblijkelijk Aristoteles in de veronderstelling, dat zijn theologie van het ,,primum movens'', τὸ πρῶτον κινοῦν οὐ κινούμενον, zoals hij deze met name heeft uitgewerkt in Liber Λ van zijn *Metaphysica*, gedemonstreerd wordt door en aan het ,,Bewusstsein überhaupt''. Aristoteles schijnt er geen weet van te hebben, dat de verheven gedachten, die hij daar uitspreekt, hun oorsprong vinden in zijn filosofisch geloof, d.w.z. in een persoonlijke geloofsovertuiging, die tot uitdrukking komt in de taal der wijsbegeerte.

Kant's kritiek der zuivere rede heeft voor ons het bewijs geleverd, dat metafysica als wetenschap, d.w.z. metafysica op het niveau van het ,,Bewusstsein überhaupt'' onmogelijk is. Op hoger niveau wordt echter metafysica door existentieële ervaring toch ongedachte werkelijkheid.

Intellectuele aanschouwing zou metafysica als objectieve wetenschap opgeleverd hebben. Daaraan hebben wij echter volstrekt geen behoefte, want door een objectief weten zou het transcendente immanent worden en daarmede ophouden het transcendente te zijn.

Wat Schopenhauer ,,das metafysische Bedürfnis''[1]) noemt, is

[1]) Schopenhauer, *Die Welt als wille und Vorstellung* II, Kap. 17 (Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben van Paul Deussen, München 1911 Bd. II S. 175 sqq.).

echter het verlangen van de mens naar het transcendente „qua tale". De ervaring nu van het transcendente als het transcendente zal niet anders mogelijk zijn dan als een subjectieve ervaring. Daarom zullen wij aan de metafysica niet mogen verwijten, dat zij *slechts subjectief* is, dat zij zich niet waar kan maken door stringente bewijsvoeringen. De subjectiviteit behoort tot het wezen der metafysica. En daarom geldt van de metafysica a fortiori, wat Fichte van de keuze tussen dogmatisme en idealisme zegt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist *beseelt durch die Seele des Menschen* (cursivering van mij), der es hat".[1]) Wat mijn Leidse leermeester, Prof. Dr. A. J. de Sopper, de „metafysische status" van de mens placht te noemen, bepaalt hier de keus.

Hoezeer de metafysicus zich in het subjectief karakter van de metafysica vergissen kan, bewijst de grootmeester Spinoza, die zijn schitterend hoofdwerk *Ethica* aandient als „ordine geometrico demonstrata". Van deze vergissing getuigen ook de middeleeuwse godsbewijzen, die als *verwijzingen* naar God als het Transcendente waardevol zijn, maar die, opgevat als stringente bewijzen, het Transcendente „vergegenständlichen" en immanent maken, en die daardoor veeleer opheffen wat ze zoeken te bewijzen. Karl Jaspers heeft het waarheidsgehalte van de godsbewijzen subtiel onderkend: „Diese Beweise, seit Jahrtausenden in typische Formen geronnen scheitern. Denn Transzendenz ist nicht überhaupt, sondern nur in geschichtlicher Chiffre für Existenz. Trotzdem sind die Beweise nicht *nur* Irrungen, sofern in ihnen eine existentielle Vergewisserung des Seins sich deutlich wird."[2])

Summa summarum: „in metaphysicis" hebben wij aan Kant bijzonder veel te danken. Door de vraag „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei" tot een hoofdthema van zijn kritische filosofie te maken, heeft hij ons de mogelijkheid aan de hand gedaan het ware wezen van de metafysica te onderkennen. Een ogenblik kan de gedachte bij ons opkomen, Kant er een verwijt van te maken, dat hij niet – nadat de kritiek der theoretische rede hem tot het inzicht gebracht had, dat wereldbeschouwelijke metafysica *als wetenschap* een absurditeit is – alsnog de vraag „*Wie* so etwas, als

---

[1]) Johan Gottlieb Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Werke, herausgegeben von Fritz Medicus, Leipzig 1911, Bd. III S. 18).

[2]) Karl Jaspers, *Philosophie* 3 Tle, Berlin 1932, III Metaphysik S. 200.

Metaphysik, überall nur möglich sei" tot thema gemaakt heeft van een transcendentaal onderzoek naar de mogelijkheid van een alle wetenschappen transcenderende metafysica. Het lijkt er immers op, dat Kant gehandeld zou hebben conform de methodiek van zijn specifieke probleemstelling, indien hij, daarvan uitgaande dat metafysica in de majestueuze filosofische bouwwerken der mensheid tot sublieme en onuitwisbare werkelijkheid verheven is, gevraagd zou hebben naar de noodzakelijke implicaties van het „factum" der metafysica.

Een dergelijk verwijt zou echter in hoge mate onbillijk zijn en zou tevens een miskenning zijn van de historische ontwikkeling van de menselijke geest. Volmondige erkenning van de onvergankelijke waarde van Kant's filosofie mag ons niet blind maken voor het feit, dat tenslotte ook zijn denken historisch bepaald is. Laten wij dan niet vergeten, dat Kant geleefd en gefilosofeerd heeft in het rationalistische tijdvak van de verlichting. Reeds hebben wij Kant zelf horen zeggen: „Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr (scil der Metaphysik) alle Verachtung zu beweisen". Wie de geest van de „Aufklärung" enigermate kent, zal kunnen begrijpen, dat te midden van de verstandsaanbidding en het platte rationalisme van de achttiende eeuw zelfs een man als Kant onmogelijk op de gedachte kon komen om „die Träume einer Metaphysik, die überhaupt nicht als Wissenschaft wird auftreten können" te interpreteren en te waarderen als een speculatief denken, dat naar zijn diepste intentie „Chiffer und damit Sprache der Seinswirklichkeit"[1]), symboliek van het transcendente is.

[1]) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 249.

KLEINE CATECHISMUS VOOR DE BOUWPASTOR

inleiding tot de kerkbouwproblematiek in een veranderende wereld, gehouden voor de predikantenvergadering te Utrecht op 15 april 1958

DOOR

W. G. Overbosch

Amsterdam

Toen een half jaar geleden aan het bestuur der Van der Leeuw-stichting de vraag gesteld werd het avondprogramma van de jaarlijkse predikantenvergadering te verzorgen, zijn wij daar misschien wel te argeloos op in gegaan. In ieder geval is naderhand gebleken, dat het niet wenselijk of vruchtbaar kon zijn, U een overzicht te geven van allerlei dingen, die min of meer gelijktijdig aan de orde zijn gekomen en waarover wij dan niet anders dan oppervlakkige opmerkingen zouden kunnen maken. De keuze lieten wij vallen op de kerkbouw-sector, ook al omdat coll. Barnard, de studiesecretaris der Stichting, reeds eerder voor U refereerde over de werkzaamheden voor een nieuw kerkboek. Eén van ons beiden zou bovendien vanavond in Amsterdam aanwezig hebben te zijn bij de praktische oefening, die sommigen Uwer als „Nocturne" bekend is geworden. Zo werd ik dus aangewezen om hier in Utrecht in Uw midden te zijn.

Een tweede opmerking vooraf: U zult zich hopenlijk niet te zeer verheugd hebben op een nadrukkelijk-theologische inleiding. Ik mag er uiteraard niet van af zien, U ook in theologisch opzicht rekenschap te geven, maar ik heb te bedenken, dat de Van der Leeuw-stichting voornamelijk praktische handreiking beoogt, en wel aan alle kerken, die op de één of andere manier een beroep op haar doen. Denk ik nu in het bijzonder aan de kerkbouw: ook de tentoonstelling „Ark" reeds, die het vorig jaar op verscheidene plaatsen in ons land kon worden gehouden, zal U duidelijk gemaakt hebben, dat U geen geprononceerde liturgische opvattingen van ons moet verwachten. De benaming „Van der Leeuw"-stichting zult U eerder moeten associëren met de voortvarende minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen (wiens prematuur vertrek en daarna vroegtijdig heengaan ook ten departemente nog heden ten dage worden betreurd) – met de belijder dus van een „Nationale Cultuurtaak", dan met de auteur van een bepaalde „Sacramentstheologie". Dat het één van het ander onmogelijk los is te maken,

begrijp ik opperbest; maar ik zou mij er toch voor willen hoeden, spanningen op te roepen, die er, naar mijn mening, niet behoeven te zijn op de wijze, waarop ze zich nogal eens hebben voorgedaan, of tegenstellingen te forceren, waar een achter ons liggend tijdperk àl te zeer aan heeft geleden. Zo is het mij b.v. niet duidelijk, waarom de fijnzinnige opmerkingen van Noordmans over de toekomstige verhouding van kerk en schare niet te verenigen zouden zijn met Van der Leeuws vingerwijzingen aangaande de tegenwoordigheid Gods in deze wereld.

1. En daarmee ben ik dan toe aan de eerste stelling, die ik zou willen verdedigen: dat de noodzakelijke bezinning op de kerkbouwproblematiek vooral te rekenen heeft met de toekomstige situatie en taak der Gemeente van Christus in een radicaal veranderde en nog voortdurend veranderende wereld. De vele verwoestingen door de tweede wereldoorlog hebben wel allerlei op gang gebracht, de liturgische beweging was wel een eminent-belangrijke vóórbereiding. Maar de vragen zijn groter dan dat ze door een dergelijke beweging of door een herstelactie zouden kunnen worden beantwoord. Met name de snelle groei van onze steden maakt dat duidelijk; gegronde taxaties suggereren, dat in het jaar 2000 niet meer dan ± 5% van onze bevolking nog in de agrarische sector werkzaam zal zijn. Wij hebben te rekenen met een maximale reductie der plattelandsbevolking en met het in hoog tempo wegvallen der kleinsteedse verhoudingen; op dit ogenblik reeds is het de vraag, hoeveel (d.w.z.: hoe weinig) mensen nog „woonachtig" zijn op de plaats, waar zij volgens de burgerlijke stand zijn gedomicilieerd. De „buurman"? – hij is een vreemde voor ons geworden, en wij zullen ons moeten realiseren, dat hij dat voorlopig wel zal blijven ook. De onafzienbare woningnood heeft het eerst recht tot een louter toeval gemaakt, waar wij ten slotte (na veel zoeken) met ons gezin terecht zijn gekomen; maar ook indien daar door verstandige planning over enkele decenniën wat aan te verbeteren valt, – de ons bekende vanzelfsprekendheden van de burgermaatschappij hebben wij achter ons gelaten. Tal van vraagtekens omgeven daarmee het klassieke beginsel van de geografische indeling: de „parochie", het in-elkanders-nabijheid-wonen is onder onze ogen bezig voorbij te gaan. Laten wij daarom de omineuze en bij velen zoveel wrevel wekkende terminologie „para-parochiale gemeente" vooral herkennen als de spiegel van de feitelijke gebeurtenissen. Dan weten we ook, dat er

aan de gangbare volkskerkidee de nodige steken zijn losgeraakt. Ik argumenteer nadrukkelijk *niet* vanuit de z.g. „buitenkerkelijkheid", waarover in dit kort bestek geen verstandig woord te zeggen valt, en welke terminologie trouwens uitgaat van een denken in vierkante meters Nederlandse grond, waarop gemiddeld een bepaald aantal al of niet- (maar vooral dan: niet-) „meelevende" Christenen is gevestigd. Gegeven de steeds groeiende mobiliteit van de bevolking is het een open vraag, of iedere nieuwe stadswijk ook maar direct een nieuwe kerk moet hebben. Vooral echter zou ik op *dit* punt reeds van mijn betoog willen waarschuwen voor de gangbare tegen-argumentatie: „In mijn wijk is het gelukkig zo ver nog niet." Daarmee is niet enkel toegegeven, dat het waarschijnlijk wel „zo ver" zal komen, – zonder daarover na te denken bestempelt men zodoende ook iedere prognose t.a.v. de cultureel-maatschappelijke ontwikkeling als een diagnose, men denkt m.a.w. in de categorieën van een „zieke" samenleving, en begint al meteen naar een therapie te zoeken, die misschien wel de meest-waardevolle verschuivingen zou willen wèg-corrigeren. Ik stel met nadruk, dat de kerk onder omstandigheden „conservatief" zal moeten en mogen zijn, wanneer zij er aan vasthoudt, dat er in het verleden dingen gebeurd zijn, die van wezenlijke betekenis geacht mogen worden voor de ontwikkeling van Gods heilsplan. Bij elke interpretatie echter van b.v. de kerkhervorming zullen wij moeten bedenken, dat die een duidelijk-revolutionaire allure heeft gehad en dat de toen gekozen vormen in de ogen van de tijdgenoten alles behalve een statisch classicum waren. Een wettig conservatisme zij daarom nooit reactionair, – dat is de bedenkelijke geesteshouding van wie niet alleen terug wil vallen op hetgeen er in het verleden aan de orde was, maar zich bovendien wil binden aan de wijze, waarop het tot uitdrukking werd gebracht. Wij hebben nieuwe vormen nodig, – dat moge afdoende duidelijk zijn.

2. Mijn tweede stelling heeft daarom te maken met onze „présence au monde moderne". Wil het inderdaad géén toeval voor ons blijven, dat wij leven in *dit* tijdsgewricht, dan zullen wij als gemeente van Christus ons bestaan op een gans andere wijze hebben te aanvaarden dan wij dat in de periode, die achter ons ligt, gewoonlijk hebben gedaan. Als zonde en eenzelvigheid (en daar tegenover zondeloosheid en solidariteit) in elkanders buurt gebracht mogen worden, is de breuk tussen de kerk en de schare inderdaad de weer-

spiegeling van het oordeel Gods, waaruit wij onze zonde en ellende kennen, – wat ook en juist zijn terugslag heeft op de kerkbouwproblematiek. Waaròm ,,komen er zo weinig mensen in de kerk'', waarom hebben degenen, die de verantwoordelijkheden dragen, èn degenen, die in de praktijk-van-alle-dag het spit moeten afbijten, daar zo weinig te zoeken? Is het niet omdat de gemeente van Christus zich over het algemeen nu al meer dan een eeuw lang precies even willoos heeft laten heendrijven naar de stomme afgoden als de buitenstaanders? De driftmatigheden, die ons verslinden, – gaan ze niet dwars door de kerkmuren heen? Wie zal zich nog bij ons voegen, wanneer wij elkander zelfs niet duidelijk weten te maken, ,,wat men doet en laat in Israël''? Wij hadden de anderen vooruit moeten zijn, omdat wij belijden, dat *dit* leven een kans is van-Godswege, wij hadden het gebeuren plaatsvervangend moeten doorlijden om deuren te openen en perspectieven te laten zien. Alleen op zulk een wijze kan er, dacht ik, sprake zijn van een ,,volkskerk'', – als van een klein kuddeke, dat zich niet te goed acht om te doen wat de tallozen nalaten, dat plaatsvervangend wegen baant waar de wereld vastloopt. Het zal weer vanzelfsprekend voor ons moeten worden, dat de ,,goeden'' met de ,,kwaden'' lijden: tenzij dan dat wij deze concentratie rond de gekruiste Heer hervinden, zal de kracht der opstanding in onze sterfelijke lichamen niet openbaar kunnen worden. Daarmee roepen we dan echter om een ,,leer-huis'', om een vormings- en ontmoetingscentrum van een heel ander type dan de nog tussen de beide oorlogen gebouwde, kerken te zien geven. In haar kerkgebouw zal de gemeente moeten kunnen leren *leven*, – in heel de genuanceerde zin, die dat eenvoudige woord momenteel nu eenmaal aan complicaties meebrengt. Dan zal ,,het volk'' haar ook wel weer ,,hoog stellen'', – en er tegelijkertijd voor terugdeinzen zich bij haar aan te sluiten (Hand. 5 : 13), vanwege de eenvoud, vanwege de consequenties.

3. Waarom dit alles vooropgaat? Wel, – omdat ik er eigenlijk van overtuigd ben, dat wie deze gezindheid niet kent (en ik denk daarbij voluit aan Philipp. 2), geen bouwpastor kàn en màg zijn. Hij zal immers een radicaal vaarwel moeten toeroepen aan de gehoorzalen, die ons sedert de consolidatie van de kerkhervorming vertrouwd zijn geworden, – niet omdat hij zou willen afdingen op de alles-omvattende aanspraken van het Woord Gods, maar juist omdat hij daar trouw aan zal hebben te zijn! Want de genoemde gehoorzalen zijn

de facto niet langer geëigend om gemeenschap te stichten: ze hebben voor wie goed toeziet trouwens altijd al aangeleund tegen een gemeenschap, die in feite bestònd. En van een dergelijke feitelijkheid kan niemand onzer meer uitgaan. Gehoorzalen stuwen ons niet ver genoeg de wereld in, – en ze brengen ons tegelijkertijd niet dicht genoeg bij God. Ik moet hier stelling nemen tegen de gebruikelijke benaming ,,nevenruimten", die voortdurend weer de suggestie wekt, dat de sociëteitsaccommodatie, als 't er op aan komt, ook wel gemist kan worden, – wij kunnen zonder restaurant en ontmoetingsruimten al lang niets meer beginnen. En tegelijkertijd moet ik stelling nemen tegen de illusie, dat de ,,eigenlijke kerkruimte" bij gelegenheid ook wel voor ,,andere doeleinden" gebruikt zou kunnen worden dan voor de ontmoeting met de levende God: de z.g. double-usage-oplossingen brengen ons enkel verder van huis. Ik heb wel eens de indruk, dat wij een paar eeuwen lang niet anders gedaan hebben dan een aantal stoelen zetten in een vestibule of in de gang: de vertrekken ter weerszijden, het vormingscentrum en de bidkapel, waren niet ingericht, ze waren zelfs op slot. We moesten immers aanstonds die beroemde wereld weer in (waar we intussen helemaal niet echt van hielden)? Er is dus ook gebeurd, wat je in zo'n gang verwachten mag: je tocht er weg. Wij moeten het eenvoudig onbeleefd leren vinden om iemand, wie dan ook, op een dergelijke manier op de tocht te zetten. En wij zullen van onze architecten moeten verlangen, voor een waarachtige gemeente-woning de architectonische uitdrukkingsvorm te vinden. Ik stip slechts aan, dat in een dergelijke synthese beseffen samenvloeien, die betrekkelijk los van elkander werden ontwikkeld; het is in ieder geval niet zonder ironie, dat de Gereformeerde Kerken in Nederland de sociëteitsgedachte in haar kerkbouw het eerst hebben gepropageerd en daardoor in het bewust-gekozen isolement de vormen hebben aangewezen, die voor een reële solidariteits-betoning onontbeerlijk zullen zijn; terwijl de Ned. Hervormde Kerk, die aan de volkskerkidee vaak niet zonder krampachtigheid heeft vastgehouden, een liturgische beweging heeft opgebracht, die de vormen van afzondering en bidkapel ongetwijfeld mede zal bepalen.

4. Ter afronding van deze fundamentele richtlijnen leg ik in mijn vierde stelling nog eens alle nadruk op de concentratie. Het lijkt mij in vele opzichten beter één goede kerk te bouwen dan drie halfbakken. Uit allerlei ervaringen blijkt trouwens al overduidelijk,

dat „goedkoop'' ook in de kerkbouw eerder „duurkoop'' is. Voor een kerk, die „het doet'', wil men met liefde het ontbrekende ook na de ingebruikneming aanzuiveren; valt de praktische bruikbaarheid tegen, is er op alles beknibbeld en worden de slijtageverschijnselen al aanstonds zichtbaar, dan blijven de zuinige kerkvoogden met de gebakken peren zitten. In financieel opzicht zal de gemeente aan getallen moeten wennen, waar men in het bedrijfsleven (en ook b.v. in de scholenbouw) al lang mee vertrouwd geraakt is. Er wordt in Nederland nog altijd veel verdiend; aan vaste verplichtingen voor de noodzakelijke kerkbouw zal geen enkel gemeentelid zich kunnen onttrekken; met guldens-collectes komen we niet zo veel verder, als de bouwsommen met zes nullen worden geschreven. – Naast concentratie van de geldmiddelen staat mij echter vooral een concentratie van de mankracht voor ogen. Want teamvorming onder de voorgangers is onontbeerlijk voor de leiding van een vormingscentrum-gemeentewoning; zij zal dat in toenemende mate ook zijn met het oog op het toespitsen van het karakter der verschillende kerkdiensten. Men zegge daarbij niet te snel, dat ik nu de gemeente uit elkander breek en het heiligdom van de dag des Heren ontwijd. Wij zullen voor bepaalde vormen van gezamenlijkheid op de bres moeten staan tot het uiterste; wanneer we daarbij maar bedenken, dat ons dat niet ontslaat van de plicht om in alle ernst te rekenen met de mogelijke gevolgen van ploegenstelsel en glijdende werkweek. Dat de automation ook in Nederland (waar we nu een aanzienlijke achterstand moeten signaleren) snel zal voortschrijden, kan door niemand worden betwijfeld; dat een aanzienlijk gedeelte onzer bedrijven dóór zal moeten werken, wil ons kleine land het dubbele aantal inwoners kunnen voeden van dit ogenblik, evenmin. Momenteel reeds becijfert men de gevolgen van het noodzakelijke opvoeren van de leerplicht, het omlaagbrengen van de pensioengerechtigde leeftijd en vooral: de vijf- of zelfs vier-daagse werkweek. Dit levenstempo en de arbeids-intensiteit zullen door de automation bepaaldelijk toenemen. Constateren wij niet nu al een zekere noodzaak om er op Zondag dan ook werkelijk „uit'' te zijn, terwijl men op Dinsdagavond – ik denk aan de reeds genoemde „Nocturnen'' in Amsterdam – met grote getrouwheid de kerkdienst meemaakt? Beseffen wij eigenlijk wel, welk een voorsprong de Rooms-Katholieke wereld op ons heeft, als aanstonds de gevolgen der op handen zijnde veranderingen moeten worden opgevangen? Het is alleen maar onbarmhartig om voor deze dingen willens en wetens de ogen te sluiten. Het

grote continu-bedrijf, dat de moderne samenleving is geworden, kan onmogelijk door één enkel ,,voorganger" worden begeleid. Ik pleit niet voor een televisietoestellen-cultuur of voor de driftmatigheden van de luxe-roes, die we zullen moeten signaleren als een dodelijk gevaar. Maar juist om dat te kùnnen zullen wij de ,,eenmans-gemeente" als een verouderd verschijnsel moeten leren zien. Met name in de grotestads-agglomeraties kan alleen nog in teamverband gewerkt worden, – en ik beschouw het ,,team" (mits serieus genomen) als één van de eerste nieuwe vormen, die wij nu werkelijk hebben gevònden. Maar dan is ook de incidentele beslissing bij het beroepingswerk steeds minder verantwoord: het doorbreken van een teamverband betekent immers onherroepelijk het in-gevaar-brengen van àl zijn leden.

5. Ik kan niet toegeven, dat ik nu pas aan mijn ,,eigenlijke" inleiding toekom, als ik in mijn vijfde stelling als een consequentie van de beoogde concentratie naar voren breng: de noodzaak van het blijvend open stellen van de gemeentewoning, en daarbij denk ik dan allerminst alleen maar aan het sociëteitsgedeelte van het gebouwen-complex (waar altijd b.v. wel één der pastores te vinden zal moeten zijn). Ik denk met name ook aan de kerkruimte(n) in ,,engere" zin, aan een plaats met name, waar de stilte gevonden kan worden voor Schriftlezing en waar de gedachten leiding krijgen bij het onder woorden brengen der gebeden. De tegenwerping, dat men ook thuis wel kan bidden en bijbellezen, verwaarloost ten onrechte de fnuikende invloed van al het mechanisch geruis, waaraan wij voortdurend zijn blootgesteld tot in onze huiskamers toe. Wie hier direct het zware geschut opstelt van theologische oordeelvellingen, heeft eenvoudig geen weet van de overhaasting van het werktempo en de brokkeligheid van ons leven. Bewoonde ik een pastorie en was ik verbonden aan een ,,eigen" kerk, – ik ben er vrij zeker van, dat ik iedere werkdag-morgen met agenda en gebedenboek die kerk zou binnen gaan, om eerst met God te overleggen omtrent alle dingen, die er op zo'n dag gebeuren moeten. Of Hij in de kerkruimte dan gemakkelijker is te vinden dan op mijn studeerkamer? Ja inderdaad, want voor zover ik iets van het evangelie heb begrepen, heeft ook de Heer der kerk de concentratie van harte lief, en dan moeten wij de boekenkast, de stapels brieven en de telefoon dus ook letterlijk voor een ogenblik achter de horizon laten verdwijnen. De tegenwoordigheid Gods, zijn praesentia ,,realis" is ,,na

tuurlijk niet" gebonden aan een bepaalde Dinglichkeit of aan een bepaalde voorstelling, maar er zijn beslist bepaalde plaatsen, waar wij Hem bij voorkeur mogen verwàchten. Aan een aanwijsbare plek, waar zoveel heiligen hun hart hebben uitgestort, waar de opening van het Woord (laten wij hopen) ontelbare malen een feit is geweest, waar mensen zijn gedoopt en de gemeente het avondmaal heeft gevierd, moet ook de Here God zijn goede herinneringen hebben. Iedere waarachtig menselijke woonkamer is getekend door de ontmoetingen, die het leven van haar bewoners hebben gevormd, – is dat niet aanstonds duidelijk voor iedereen, die er binnenkomt? En zouden wij dan de allerwezenlijkste ontmoeting krampachtig moeten verbergen en er de sporen ook telkens weer hardnekkig van moeten uitwissen, zodat de grote Tegen-speler pas weer een kans krijgt, als *wij* een ,,votum" hebben uitgesproken en daarmee onze eigenwillige uitleg gegeven aan de evangelische zekerheid, dat Hij in het midden komt, waar twee of drie in zijn naam zijn vergaderd? Is het nu werkelijk verbòden om een beetje kinderlijk te zijn, is het noodzakelijk onszelf (en God) zoveel mogelijk dwars te zitten met de onnozele bewering (die nl. een open deur intrapt), dat elke schuur of kelder tot een plaats der hoogste Ontmoeting kàn worden?

6. Zeg ik in mijn zesde stelling iets over de beeldende kunsten, die in het aangeduide verband misschien de nodige hulpdiensten kunnen verrichten, dan doe ik dat vanuit eenzelfde argeloosheid. Met een locus de arte, zoals de kerken van het oosten die hebben ontwikkeld, kunnen wij niets beginnen; maar met wat onnadenkend gepraat over de ,,boeken der leken" zijn we al evenmin geholpen. Ik werp mij niet op als verdediger der resultaten van een bepaalde Entdeckerfreude – we hebben het beslist, althans in Nederland, nog niet herrlich-weit gebracht –, maar ik leg mij ook niet vast op een voorbarig theologisch ,,non possumus". Wij hebben de kunstenaar buiten onze gebeden gesloten (de man van de beweging, van het lied, van het woord overigens zo goed als die van het beeld) en we dragen daar de bittere gevolgen van. Ik doe alleen een beroep op de ,,vrijheid der kerk", met name ook ter zake van een (noodzakelijke?) beslissing over de kwestie figuratief of non-figuratief. En ik zeg met nadruk: wie plannen heeft in deze richting realisere zich de *naam* van het te stichten kerkgebouw alvorens aan de te kiezen architect een opdracht te geven. Niet alleen mag de onontbeerlijke samenwerking van deze architect met glazenier, beeldhouwer of schilder

niet geblokkeerd worden, juist ook de totaal conceptie zal de expressie dienen te zijn van een duidelijk visioen. De naam gaat voorop, het woord zal vlees moeten worden, niet in de laatste plaats bij de kerkbouw. Bedenksels achteraf zijn telkens weer de oorsprong van misbaksels en gewrongenheden, – waarbij ik nog maar zwijg over het gebrek aan originaliteit, dat men bij mensen, die waarlijk met het evangelie omgang hebben gehad, in zulk een ruime mate niet verwachten zou.

7. Aan alle verdere beslissingen voorafgaand – mijn volgende punt, en ik druk mij niet zonder opzet zo scherp uit – is ook het antwoord op de vraag, op welke wijze er in de kerkruimte zal worden gezongen en onder begeleiding van welk(e) instrument(en). Ik zou daar gemakkelijk een hele avond over kunnen praten, en U weet waarschijnlijk al, dat de Van der Leeuw-stichting zich juist op dit punt ook de nodige moeite getroost om klaarheid te scheppen. Want U kunt zich eenvoudig niet voorstellen, hoe nonchalant de betrokken vragen door „verantwoordelijke" bouwcommissies e.d. worden behandeld. Het begint er mee, dat de dominee niet zingt op zijn catechisaties, zodat er werkelijk tal van gemeenten zijn, waar men gewoonweg niet weet, wat het openen van een psalm- of gezangboek betekent. Het eind is altijd een financiële catastrofe, omdat men er dus van uit gaat, dat het orgel – alle andere instrumenten staan slechts pro memorie in de psalmen – de gemeente voortdurend moet opjagen en voortduwen. Daarom plaatst men het ook met zoveel voorliefde in de rug van de zangers, die er zodoende menigmaal geen notie van krijgen, dat het zingen in de eerste plaats een zaak is van vragen en antwoorden, een elkander toespelen van de bal, dat wil dus zeggen van luisteren naar een ander en naar de anderen en van zelfstandige stemverheffing. Als Schütz gemeend heeft te mogen verlangen, dat men „in die Orgel hinein singen sollte", heeft hij daar werkelijk zijn redenen wel voor gehad. Dat orgel heeft zo zijn bescheiden plaats, het „geeft de toon wel aan", maar dan ook enkel ter bemoediging, om de gemeente te stimuleren. Het uitleggen van geweldige kapitalen voor een instrument, dat (eenmaal geplaatst) niet zelden... nauwelijks geluid blijkt te geven (omdat men nl. de noodzakelijke acoustische berekeningen eenvoudig niet heeft gemaakt of de nagalmtijd uitsluitend op de spreekstem heeft toegespitst), is dan ook beslist overbodig. Ook wanneer men nog in geen jaren een orgel (indien het dan beslist een orgel

moet zijn) kan laten bouwen of betalen, bedenke men de plaats van het lied en van de muziek in de te creëren ruimte *vooràf*. Niemand kan mij meer wijs maken, dat ik (door deze dingen te zeggen) de z.g. „gewone gemeente'' schromelijk overschat; op de gememoreerde dinsdagavonden hebben wij onder de handen (of liever gezegd: door de monden) van juist deze „gewone'' gemeenteleden wonderen zien gebeuren. Men vindt het verrukkelijk om goede leiding te krijgen, om het dialogische karakter van een psalm te ontdekken, om de Heer met hart en ziel te prijzen. En dat is toch minder ook niet dan een schriftuurlijk gebòd: mag ik ook in dit opzicht nu eens een irriterende „overschatting'' van de Here God aanwijzen, die (naar ons gezegd is) „troont op de lofzangen van Israël'' en het daar ongetwijfeld bij voortduring moeilijk mee heeft, dat wij Hem, bij wijze van spreken, telkens opnieuw de poten onder de stoel wegzagen? Zelfs een goede psalmberijming moet Hem, dunkt mij, onder omstandigheden dwars zitten, omdat wij door dat vermaarde zingen van berijmde „coupletten'' niet zelden een verzuchting of een juichkreet volkomen uit het verband plegen te rukken, zodat al de engelen bij elkander niet meer weten, waar ze hun „amen'' bij moeten spreken. Kort en goed: deze dingen gaan bij het nemen van beslissingen werkelijk aan àlles vooraf; verwaarlozing van deze regel is meestal de inleiding tot een hele reeks van materiaaltechnische (en financiële!) misrekeningen.

8. Mijn achtste stelling betreft de avondmaalsviering. Want nemen wij de gemeente ernstig als concentratie rond de lijdende Heer, die als zodanig tot taak heeft de kinderen dezer wereld het brood te leren delen over Gods wijde aarde, dan is haar eigen breken van het Brood van het grootste gewicht. Alweer: ik ga mij niet verdiepen in bepaalde avondmaalstheologieën, ik spreek geen voorkeur uit voor een lutherse of een gereformeerde traditie (dat kan de taak der Van der Leeuw-stichting ook niet zijn), ik zeg alleen, dat men zich vooràf moet realiseren, wat men wil, en dat in overeenstemming dáármee de afmetingen (en eventueel de geleding) der te bouwen kerkruimte moet worden vastgesteld. Volgt een bezinning op de vorm der sacramentsbediening eerst àchteraf, dan zal als regel blijken, dat een bevredigende viering van het avondmaal tactisch onmogelijk is geworden. Het zal U misschien voorkomen, dat ik nu dan toch wel overbodige opmerkingen maak, – maar ik zou U met gemak een twintigtal kerken-van-formaat uit de na-oorlogse periode kunnen

aanwijzen, waar men zich volkomen vergist heeft en momenteel met de handen in het haar zit. Dat is niet zelden juist het geval, waar men zich de moeite getroostte van de inrichting van een „liturgisch centrum", en zich dus realiseerde, dat het bij doop en avondmaal niet om een quantité négligeable is begonnen. Ik laat nu dáár, dat de vreemdsoortige kruisingen van altaar en tafel de theologische helderheid niet altijd hebben bevorderd; dat kan b.v. blijken uit het eigenaardige te-pronk-zetten van schaal en beker, terwijl de reformatie toch beslist heeft, dat de elementen niet zelfstandig zouden worden verheven, – dan heeft men dus ook dit gereedschap niet nodig, en wijze (bij behandeling van de tafel als altaar) het offer van Christus aan door een kruis. Ik laat ook dáár, dat men menigmaal de tafel (of het altaar?) dan toch weer geen eerlijke kans wist te gunnen en dit, juist in zijn onschuld niet aanvechtbare, meubel door geweldige preekstoelen of orgelfronten heeft doodgeslagen. Het is mij hopenlijk vergund een beetje de draak te steken met een dergelijke klankkaatsertheologie en te poneren, dat, bij een rechte waardering van het sacramentele gebeuren zèlf, de opstelling van de liturgische benodigdheden en van het kerkmeubilair veel eerder een practicum is dan een theologicum. Ik zou de regel willen aanhouden, dat er voor de bediening van de sacramenten *niets* verbouwd of veranderd behoeft te worden in het kerkinterieur; ook dat is nl. weer een bewijs van een geweldige onderschatting van met name de avondmaalsviering. De meeste „liturgische centra" blijken daar radicaal mee te zijn geoordeeld: de gebouwde ruimte is te klein om de tafel als tafel te behandelen, men neemt een aantal stoelen weg en stelt een tweede tafel op (zodat een deel der communicanten de „eigenlijke" tafel in de rug heeft!), men geeft de schaal en de beker dóór in de banken (zodat de avondmaalsgangers met de rug naar elkander toezitten), – erbarmelijke noodoplossingen allemaal voor wie de communiebank niet aandurfden of het geld niet over hadden voor de bouw van een nadrukkelijke opperzaal. De „aanklevende bediening" – daarmee raak ik uiteraard wèl aan een theologicum – zijn wij nog op geen stukken na kwijt, – en vooral onze kosters (evenzeer die van de nieuwe kerken als van de oude), hebben daar weet van. Een incidentele bediening van het avondmaal betekent voor hen op de alleronplezierigste manier: het kruis. Juist van dat incident echter zullen wij afgeholpen moeten worden; zo goed als het bidden in de kerk geleerd moet worden, zo zeker is ook het eten veel méér dan alleen maar het resultaat van

een degelijke burgermansopvoeding. Aan de dis des Heren en nergens anders kan het ons eigen gemaakt worden en daarom insinuere niemand (als bijzonder-waardevolle bijdrage tot de bestedingsbeperking), dat wij tegenwoordig toch wel ,,huizen hebben om er te eten'' (1 Cor. 11 : 22).

9. Over de doopsbediening kan ik bijzonder kort zijn; in zóverre knoop ik bij mijn vorige opmerking aan, dat ik steeds minder de noodzaak inzie van het handhaven van één en dezelfde blikrichting voor de duur van de gehele kerkdienst, – een vanzelfsprekendheid, die in de reformatietijd niet is doorbroken, maar eenvoudig overgedragen van het altaar (met daarop de te aanbidden elementen), waarbij zij behoorde, op de kansel, die daar op dezelfde wijze helemaal geen aanleiding toe geeft. Dat men zich om een spreker groepeert, wanneer deze het woord voert, behoeft geen betoog; dat men in de eeuwen der jonge christelijke gemeente gans argeloos van het ene einde der kerkruimte naar het andere wandelde, is een feit. Aan een doopsbediening in het midden der gemeente zullen wij met een zekere nadruk willen vasthouden; waarom wij dan echter niet van onze plaatsen kunnen opstaan om ons letterlijk om het doopvont heen te scharen, is mij niet recht duidelijk. Maar het voortdurende zitten heeft ons gemakzuchtig gemaakt, – weegt dat misschien ook zwaarder dan een hele stapel theologische argumentaties?

10. Daarmee glijd ik over naar mijn tiende kanttekening, dat naar mijn stellige overtuiging geen enkele zaak ons zo zeer dwars zit als juist deze zitbank: ze bezegelt in de kerkbouwproblematiek niet minder dan de zondeval. Wij komen niet meer van onze plaats, wij hebben het gevonden, een knap mens (en een sterke God!), die ons uit onze bank jaagt. Nu denk ik even aan de bank-verpachtingen op de oudejaarsavond, – de duivel was daarbij niet zelden de laatste gast. Maar, alle gekheid ter zijde, – de mobiliteit, die in het voorafgaande voortdurend aan de orde is gekomen, verdraagt zich kwalijk met de vanzelfsprekend-geworden zitbanken, waar men de preekruimte van met name de kerken van het Gereformeerde type mee vol heeft gezet. Wat een moordaanslag op de architectuur! Maar erger nog: wat een moordaanslag op de beweeglijkheid, op de activiteit van de gemeente! En dan te bedenken, dat nu juist die vaste zitplaats binnenkort waarschijnlijk voor subsidie van overheidswege in aanmerking komt! Vreemd loon op de zonde! Ik mag mij er

nu niet in verdiepen, of het aanvaarden van subsidie wenselijk kan zijn of niet. Ik vrees alleen, dat de duidelijkste pakhuizen met de grootste buit zullen gaan strijken. En het lijkt mij duidelijk, dat er niet weinig geloof en doorzettingsvermogen voor nodig zullen zijn om wat men als „overtollige ruimte" beschouwt dan toch nog gebouwd te krijgen. En om die overtolligheid, die overbodigheid (immers: om het over-bieden!) is het begonnen! Dat onze woonhuizen niets overbodigs meer mogen hebben, is zonder meer een ramp. Als de kerken even schriel worden opgezet, zijn we aanstonds „nergens meer". Ik kan niet nalaten dat met nadruk te zeggen. In ieder geval zullen we er op toe moeten zien, dat – als zingen, bidden en luisteren dan heel beslist op dezelfde plaats moeten gebeuren – de te ontwerpen kerkstoelen staan, knielen en zitten gelijkelijk mogelijk maken. Dan hebben ze dus stuk voor stuk zo ongeveer het dubbele van de ruimte nodig, die we er gewoonlijk voor uittrekken. Deel het aantal zitplaatsen in Uw toekomstige kerk eenvoudig door twee, en U bent in de buurt van een leefbare werkelijkheid, – is dat een goede regel? U verbindt zichzelf tot het houden van het dubbele aantal diensten: maar de Gemeenteleden leren dan ook uit en in te gaan, zoals ze daar trouwens in de week aan gewend zijn geraakt, er is altijd wat te doen, want de Heer staat altijd klaar.

11. Ik moet tot afronding komen, en bedenk ten slotte met U, dat er met al deze opmerkingen over de functionaliteit van de kerkdienst en van het doordeweekse samenzijn in architectonisch opzicht nog maar nauwelijks iets is gezegd. De architect als kunstenaar zal uiteindelijk volkomen vrij gelaten moeten worden in de vormgeving van de verschillende ruimten en van het exterieur van het kerkgebouw, die als zodanig een eigen taal hebben te spreken. Het is helaas nog altijd niet overbodig te zeggen, dat men dus een bekwaam architect zal moeten kiezen, die niet enkel naar zijn opdrachtgever vermag te luisteren, maar die bovendien zijn eigen weg kan gaan. Dat men zich dus niet vroeg genoeg van voorlichting kan laten dienen, zij daarom extra onderstreept. Daar komt werkelijk heel wat meer aan te pas dan het maken van snoepreisjes naar kerken, die men toevallig wel eens heeft horen noemen, – moderne parallel van de hoorcommissie, die het zoveelste incident gaat uitlokken. De Ned. Hervormde Kerk heeft haar Bouw- en Restauratie-commissie, de Gereformeerde Kerken zijn via haar deputaten ter zake bezig een grote achterstand snel in te halen. Laat ik in alle bescheidenheid

ook mogen zeggen, dat het stugge documentatiewerk, dat de Van der Leeuw-stichting heeft verricht en met behulp waarvan de „Ark" werd opgebouwd, niet anders beoogt dan U te helpen, als U met vragen komt op dit terrein. De meeste predikanten zijn niet meer dan één maal in hun leven bouwpastor; een willekeurig kerkvoogd zal ternauwernood vermoeden, wat een instelling als het Bouwcentrum in Rotterdam hem allemaal kan vertellen. Wanneer de gemeente eenmaal weet, wat ze wil, is het maken van fouten beslist niet noodzakelijk. Of Uw toekomstige kerk dan ook een pronkstuk zal worden, of ze een bijdrage zal betekenen tot waarachtige stijlvorming, enz. enz. – er is niemand, die dat op dit ogenblik kan garanderen. Er wordt aan gewerkt, en er wordt bijzonder hard aan gewerkt: dat is het enige, wat ik U zeggen kan. Waarom zoudt U dan geen gebruik maken van de ervaring, die elders ligt opgetast en die speciaal voor dit doel werd verzameld?

12. Ten besluite de opmerking, dat men bij het stichten van een „gemeente-woning", gelijk die hier is bedoeld, met de aanstelling van een koster rekening dient te houden, die zijn functie onmogelijk als nevenbetrekking uit kan oefenen. Daarmee stap ik over naar de exploitatie, en daar zou alweer niet weinig over te zeggen zijn. Ik laat dat na: in de strikte zin van het woord heeft de bouwpastor daar niet meer mee te maken. Een gemeente, die een exploitatie niet aan kan (en dat is dan vooral bedoeld als een verwijzing naar de geestelijke spankracht dier gemeente), behoort echter helemaal geen bouwpastor aan te stellen. Overigens zou het de eerste keer niet zijn, dat de man, die bereid is er voor op te draaien, niet alleen maar aan een kerkgebouw maar vooral ook aan een gemeente gestalte gaf. Dat zal hem nog lang ten goede worden gehouden, ook als hij zelf gestorven is en begraven. De engelen vergeten zoiets niet. Want zij horen dagelijks de lofzeggingen opstijgen van dezelfde plaats. Dan weten ze een beetje, waar ze aan toe zijn. En, wanneer het ordelijk gebeurt, weten ze zelfs ook, hoe laat het is, – het is morgen geweest en avond geweest, zo roepen ze elkander toe; en ze verheugen zich als in den beginne.

OVER DE ROEPING DER CHRISTENEN IN DE MODERNE WERELD GEZIEN VANUIT HET APOSTOLAAT*)

DOOR

C. AALDERS

's Gravenhage

Wanneer men vanuit de praktijk van het apostolaat de belangstelling tracht te peilen, die de Kerk in de onkerkelijkheid nog kan trekken, dan staat men voor een moeilijke paradox. Enerzijds is het onmiskenbaar, dat de Kerk als quantité négligeable wordt beschouwd. Vooral in het protestantisme is dit zonder meer duidelijk. In allerlei problemen, die toch het hart van ons bestaan raken, is men bereid naar alle mogelijke kanten te kijken en te luisteren, behalve naar die van de Kerk. Aan de andere kant is er een opmerkelijk respect juist voor de Kerk en haar dienaren en, wat nog belangrijker is, een verlangen naar tastbaar effect van het kerkelijke functioneren. Men zegt telkens weer, dat men iets van de Kerk verwacht. Maar men is niet in staat deze verwachting nader te concretiseren. Wanneer de Kerk iets doet, staat men klaar met veel kritiek en zelfs botte afwijzing (ik denk aan bepaalde Synodale Boodschappen). De verwachting, die men ten aanzien van de Kerk heeft, ligt blijkbaar op een ander niveau. Men wil minder een concreet geluid in concrete situaties van haar horen, dan wel door haar aan iets omvattends, iets niet direct te determineren herinnerd worden. Men hoopt iets van haar, dat meer in de richting ligt van het duiden op een mysterie, dan dat men preciese en concise aanwijzingen of wel waarschuwingen wil ontvangen. Eigenlijk is er nog niet zoveel veranderd, sinds Huizinga zei, dat slechts in de heerschappij van een waarlijk diep, louter en levend geloof, het begin van een genezing der beschaving zou liggen; waaraan hij dan toevoegt, dat dit geloof voor West-Europa alleen het christelijk geloof zou kunnen zijn (*De mens en de beschaving*, blz. 31). Het zou de moeite waard zijn er eens over te mijmeren, wat Huizinga eigenlijk bedoelde met ,,een waarlijk diep, louter en levend geloof''. In zijn laatste boekje, het nog altijd aansprekende *Geschonden wereld*, stelt hij de gereserveerde vraag, of men nu waarlijk de tijd aanstaande

*) Lezing, gehouden op de Universiteitsdag te Utrecht (29 maart 1958) voor de Theologische Faculteit.

acht, dat mensen van gemiddeld geestelijk kaliber weer gaan leven in en uit de voorstellingen van kruisdood, opstanding, uitverkiezing en oordeel. Hij zelf meent: „Het schijnt mij vermetel zulk een wending als aanstaande te veronderstellen" (a.w. blz. 168). Wat heeft Huizinga eigenlijk bedoeld? In feite heeft deze vraag zich al eerder opgedrongen. Ze ontwaakte in de woelige jaren tussen de beide wereldoorlogen. In 1928 werd dit gezegd: „De ontreddering, die wij op dit ogenblik ondergaan, is het rechtstreekse en onverbiddelijke gevolg van het ontbreken van een gemeenschappelijke godsdienst". Deze auteur verklaart zich vóór een heteronome moraal, vóór geobjectiveerde dogma's en normen, vóór één centrale, universele godsdienst, voor een lichaam, een kerk. En hij herhaalt, dat naar zijn mening alleen een universele, in een lichaam, een kerk, geïncorporeerde godsdienst het herstel der cultuur bewerkstelligen kan! De auteur, die deze gedenkwaardige woorden neerschreef, was niemand minder dan de dichter van het latere *Tempel en Kruis*, Hendrik Marsman (In *Barchembladen*, IV, blz. 108–111).

Ook hier dezelfde vraag: Wat heeft Marsman voorgezweefd? Misschien tast men in de goede richting, wanneer in dit verband één van zijn latere gedichten wordt geciteerd – zoals onlangs dr. Couwenberg nog weer deed door het als motto mee te geven aan zijn boek over de vereenzaming van de moderne mens – namelijk uit *de Boot van Dionysos:*

> „Ik die bij sterren sliep en 't haar der ruimten droeg...
> ...ik ben beroofd en leeg, mijn schepen zijn verbrand...
> ...ik sta alleen, geen God of maatschappij
> die mijn bestaan betrekt in een bezield verband...
>
> (*Verzamelde gedichten*, blz. 174)

In ieder geval is het aperte verlangen van Marsman en de gereserveerde verwachting van Huizinga op een bepaalde wijze karakteristiek voor wat ook nu nog de onkerkelijke mens van de Kerk hoopt en wenst.

Het is voor het apostolaat der Kerk toch zeker van het grootste belang zich in deze vragen te verdiepen. Het zal zich wel minstens in de vorm, die het zich voor zijn activiteiten kiest, mede door deze onderzoekingen laten bepalen. Dat is een van de voorwaarden voor een mogelijke communicatie! Ik meen, dat er in de wetenschap van de apostolaire appraoch in de regel nog niet voldoende met deze achtergronden rekening is gehouden.

Er zijn nog andere ervaringen, die voor het apostolaat der Kerk van groot gewicht geacht moeten worden. Daar is de tragedie van de catechese. Onlangs is er in het Haagse ministerie van predikanten een voortreffelijk opgezette enquête gehouden over dit precaire onderwerp. De enquêteur, dr. C. P. van Andel, liet in zijn conclusie duidelijk uitkomen in welk een noodsituatie de catechese zich juist in de stad bevindt. Bijna alle predikanten zien zich als catecheet in de dwangpositie gedrongen om, door het speuren naar alle mogelijke middelen, de catechese enigszins boeiend te maken, aan de eigenlijke bedoeling van de catechese voorbij te gaan – op straffe van in het geheel geen catechesanten meer over te houden. Bijzonder boeiend was de lijst van onderwerpen, die de leerlingen op de catechesatie behandeld wensten te zien. Niet dat ze zoveel nieuws bevatte. Of liever, juist omdat ze vrijwel alles bevatte, wat maar denkbaar was, en wat door de huidige catecheet ook telkens reeds van-zich-uit wordt aangesneden. Want is er één onderwerp denkbaar, dat de op actualiteiten aangewezen leraar der Christelijke jeugd zich mag laten ontgaan? Het vreemde is, dat niettegenstaande de bereidheid om op alle wensen van de jeugd in te gaan, de catechese blijkbaar niet vermag te boeien. Of – moeten we misschien zeggen: „*omdat*"?

Voor de apostolaire approach zijn de ervaringen der catechese intussen zeer waardevol en veelzeggend. Ze kloppen immers duidelijk met de daar opgedane ervaringen. In haar wervingsijver was de Kerk waarlijk bereid om over alles te spreken en alles tot onderwerp te maken van b.v. een „kerkdienst voor iedereen". Het jammere was, dat *iedereen* er niet kwam, of hoogstens voor éénmaal. Elcerlyc verwacht klaarblijkelijk iets anders – zo hij nog iets verwacht. Ook het kind Elcerlyc is door actualiteit kennelijk niet te vangen. En toch weet ik, dat er op de middelbare scholen – om maar een categorie van de niet gemakkelijke jeugd te noemen – naar catechese wordt verlangd. Zoals een leerling van de vijfde klas van een gymnasium tegen me zei: Ik wou, dat iemand ons eens over de dingen leerde nadenken.

Naast de tragedie van de catechese is er het drama van het pastoraat. Overal zoekt men naar „nieuwe wegen in de zielszorg". Intussen is het een haast dagelijks terugkerend refrein, dat de Kerk, althans in de grote steden, de mensen in de steek laat. En waar een trouwe pastor zich beijvert om dit verwijt te ontgaan, doemt spoedig een fellere kritiek op: Wat heb je daar nou aan, een dominee op bezoek te hebben. Hij leest een stukje en doet een gebed – je zit je

gewoon te generen. Of: Hij praatte gewoon over koetjes en kalfjes, moest hij daarvoor bij ons komen?... Maar deze zelfde mensen kunnen met een echt verdriet in hun stem zeggen, dat ze nu twintig jaar in deze stad wonen en nog nooit een dominee hebben gezien.

En alweer vragen wij: Wat verlangen zulke mensen van de Kerk? Toch wel iets anders, dan wat wij vanzelfsprekend vinden om ze te geven. Is hun verlangen een verkeerd gericht verlangen? Of zijn wij, kerkelijken, het, die ons vergissen?

Eén ding is, naar ik meen, duidelijk. Wat door de onkerkelijken verwacht wordt, ligt op een ander niveau, dan waarop wij ons meestal prepareren. Wanneer de Kerk iets bereikt onder de nietbelangstellenden, geschiedt dit meestal op een manier, die haar zelf verrast en eigenlijk in de verlegenheid brengt. Natuurlijk zullen we hier denken aan de oude waarschuwing, dat ons lopen en werken nooit de beslissende factor kunnen zijn. Het is God die de harten bereikt. Maar even natuurlijk zullen we ons iets hebben af te vragen. Namelijk in hoever wij God – en ons zelf – met ons lopen en werken in de weg staan!

Ik geloof, dat wij in allerlei opzicht met onze activiteiten nog te veel steunen op een verouderde situatie. Wat wij doen, wat wij produceren, past dan niet meer op de vraag. Dan verlies je eenvoudig de markt.

Misschien is de catechese het meest instructieve terrein om te illustreren, wat wij bedoelen.

Eeuwenlang heeft de Kerk in onze cultuur de merkwaardige rol gespeeld van opvoedster tot volwassenheid. De kinderen kwamen op de catechesatie en ontvingen daar het levens- en wereldbeschouwelijke raam, waarin ze hun eigen ervaringen en beslissingen konden plaatsen en tot een zinvolle samenhang integreren. Dit metafysische kader was uiteraard sterk op de bijbel geïnspireerd. De oud-vaderlandse dogmatieken waren eigenlijk wereldbeschouwelijke compendia, die de problematiek van het menselijk leven commentarieerden. De scholen speelden op uiterst bescheiden wijze in deze rol mee. Ursinus noemt ze in zijn bekende *Schatboek op de Heidelberger Catechismus* met lovende onbevangenheid de „planthoven der gemeente". Dit is later wel anders geworden! Wat gebeurde er namelijk? De scholen gingen hun eigen mogelijkheden ontdekken. Sinds Descartes is de emancipatie der school langzaam maar zeker doorgegaan. Aanvankelijk bereikte deze loswekingsprocedure alleen bepaalde kringen van beter gesitueerden. Het wer-

den de kringen der libertijnen. Eerst in de vorige eeuw ging het zich in wijde kring doorzetten. De oprichting van christelijke scholen heeft daar niets, maar dan ook niets in kunnen veranderen. Het ging namelijk helemaal niet in de eerste plaats om de stempeling van de school. Het ging om de school als zodanig. De wijze, waarop in de school – in de christelijke, ja daar ook, niet minder dan in de openbare – het kind werd aangesproken op zijn menselijke mogelijkheden; waarop het in de objectieve kenweg werd getraind; waarop het in zijn eigen faculteiten leerde geloven; dàt is de macht geweest, die de massa op een nieuwe manier *mondig* begon te maken (om de door Bonhoeffer geïnaugureerde term als wel zeer typerend nu maar verder over te nemen). Men had hiervoor de Kerk en de pastor niet meer nodig. De catechese verloor zijn geheimzinnig aureool. Het was niet langer de inwijding in de geheimen der volwassenheid. Het werd een tweederangs-kennis naast en veelal tegenover de fascinerende en tot machtige prestaties inspirerende kennis, die de school in een dwingende leergang toedeelde. Zo is het duidelijk, dat in de dorpen de catechese het langst heeft kunnen functioneren. In mijn eerste Friese gemeente, was catechesatie nog zeer duidelijk de afronding van een aanvankelijk op school verkregen kenmogelijkheid. Op de catechisatie geschiedde het eigenlijke, dat dan in de openbare geloofsbelijdenis als in een soort van initiatierite voor de gehele gemeente werd voltooid. Men was letterlijk „tot zijn verstand gekomen”.

In de steden en door de urbanisatie van het platteland allengs ook in de dorpen, heeft zich de tragedie van de catechese onweerhoudbaar voltrokken: De school heeft de Kerk van haar plaats en uit haar rol gestoten. De school wijdt in. De Kerk staat er naast en krijgt een geringschattend glimlachje. En toch is er iets niet in orde, ook voor het besef van de jeugd. De Kerk zou een rol kùnnen spelen. Maar dan zeer bepaald niet, door te doen alsof er niets veranderd was.

Er is inderdaad iets veranderd. En wel op een noodlottige wijze. Maar wat er veranderd is, heeft aanvankelijk nauwelijks iets met de Kerk te maken. Het is veeleer een vrucht van de school en van de door haar gepropageerde kenweg zelf.

Dank zij de school is de mens van het moderne westen een *objectiverend* mens geworden. Dit is sinds de Renaissance en de Reformatie (die in dit verband eens „die nördliche Gegenentwicklung der Renaissance” genoemd is) in een consequente ontwikkeling

doorgegaan. Objectiveren betekent: distantie van de dingen nemen en ze ,,objectief'' leren beschouwen. Nu, dit is inderdaad een geduchte en gevolgenrijke training van het kind geweest! Onze hele moderne wetenschap en techniek zijn er uit voortgekomen. Door de dingen te objectiveren, dwingt de mens ze, hun geheimen prijs te geven. Ze worden weerloos uitgeleverd aan onze weetlust, aan de analyse en het experiment. Onze hele kentraining, zoals die reeds op de lagere school begint, staat in het teken van deze vreemde en veelal onbewuste impertinentie. En wie met een Engelse humorist zou vragen, of electriciteit het wel prettig vindt om opgewekt te worden, is toch minstens enigzins geschift.

Maar dat elke kenbeweging gepaard gaat met wat men voorzichtig als een ,,morele attitude'' zou kunnen aanduiden, wordt in het moderne westen graag vergeten. Men beroept zich liever op abstracte noties als onbevooroordeeldheid. Intussen kon de cultuurfilosoof Jean Gebser toch wel gelijk hebben, door de geboorte van de moderne westerse kenweg der objectivatie in verband te brengen met de ontdekking van het perspectief. Want in de perspectivische wereld sta *ik* altijd in het midden en ben *ik* zelf altijd het grootst...

De objectiverende kenmethode heeft een andere vorm van kennen onttroond. Dat is het *subjectiverende* kennen. Daarbij maak ik de te kennen werkelijkheid niet tot voorwerp, dat ,,ik'' nu eens ga onderzoeken of analyseren. Maar ik laat mij integendeel door die werkelijkheid toespreken. Zij mag ,,subject'' zijn. Wie subjectiverend leert kennen, komt door deze kenweg in relatie, treedt in levensgemeenschap met de te kennen werkelijkheid. Wie echter objectiverend wil kennen, distantieert zich van de te kennen zaak, verheft er zich boven, laat haar geen onderwerp zijn. Het is een *monologisch* kennen. Maar dat betekent uiteindelijk een ,,vereenzamend'' kennen. De wereld wordt leeg, dood, relatie- en responsie-loos. De consequentie van het voorwerpelijke (objectieve) kennen is het lege heelal, is de dode stof, is de mens zonder ziel, is ook een theologie zonder de Heilige Geest. Want door de school heeft zich ook een praten over God als *voorwerp* der theologie ontwikkeld. Alsof God ooit voorwerp kan zijn! Alsof het niet uit de aard der christelijke Godskennis voorvloeit, dat juist God alleen maar onderwerp kan zijn; en wij, juist tegenover Hem, alleen maar zijn voorwerp – het voorwerp van zijn verkiezing, van zijn liefde, van zijn zorg. En deze theologische objectiverende kennis legt het altijd af tegen die van de zichtbare werkelijkheid. De theologische systemen zijn in het

kader van de wetenschappelijke systematiek der school altijd tweederangssystemen. Zij leiden aan een te grote innerlijke paradoxie. God verdraagt zulke aanmatigende procedures niet, zelfs niet als bloot begrip! Bovendien schuilt dezelfde paradox in de meest fundamentele theologische noties. Woorden als genade, verzoening, bekering vallen zonder meer uit de objectiviteit. Ze gaan fladderen en stuntelen. Begrijpt U, dat de catechisatie in dit klimaat van denken en voelen een schamele en armzalige indruk maakt?

Intussen lééft de moderne, mondige mens in deze geobjectiveerde wereld. Hij ervaart, dank zij de „spiritual training" van de school, een leeg en eindeloos heelal, zonder leven, zonder tegenwoordigheid, zonder geheim van relatie en communicatie. Hij ervaart de medemens als een uit leerboeken van psychologie, fysiologie en sexuologie te „kennen" voorwerp. In de dieptepsychologie en de sociologie is de relatie zelf tot object van analyse en experiment gemaakt. Daardoor is deze aldus „uitgeleide" (ge-educeerde!) mens zeer eenzaam geworden. De communicatie- en relatie-mogelijkheden vormen in zijn wezen een achtergebleven of zelfs vrijwel onontgonnen gebied. Hij weet geen raad met zijn huwelijk. Hij loopt vast met de opvoeding van zijn kinderen. Hij leeft in sluipende conflicten met zijn omgeving op bureau of werkplaats. En intuïtief weten ze allen iets anders, iets wat ondanks alles toch, misschien in hun jeugd, misschien in een ongezocht gesprek, is ingegaan in hun verschraalde wezen: Het kòn allemaal heel anders zijn. Het mòest eigenlijk anders zijn. Maar hoe?

En hier is de bron van de vreemde verwachting, die zo velen hebben ten aanzien van de Kerk. Ze vermoeden – en waarom zouden ze niet! – dat de Kerk de draagster is van het geheim, dat zij zoeken in hun eenzaamheid, in hun door school en samenleving opgedrongen bewustzijnsverenging, die ze uiteindelijk als een dodelijke en veelal verdrongen angst ondergaan (iets, waarover Oskar Pfister in zijn magistrale studie *Das Christentum und die Angst* behartenswaardige dingen heeft gezegd).

Maar daarom laten ze zich ook niet met een kluitje in het riet sturen. De kerk behoeft waarlijk niet te komen aandragen met objectiviteiten van eigen snit. Ze verliezen het altijd van die der moderne wereld. Maar de mensen verlangen naar iets anders. Naar médemensen, die het geheim der subjectieve kenweg nog bewaarden. Naar médemensen, die de morele attitude van het *zèlf voorwerp willen zijn* hebben geleerd, en die daardoor uit hun eenzaamheid

werden verlost en gesteld in „het bezielde verband" van Gods heil in Gods wonderbare schepping.

De mondig geworden mens van vandaag voelt zich lang niet altijd gelukkig met zijn mondigheid. Hij treurt ook om een verloren paradijs. Maar hij voelt zich zonder meer beet genomen, als de Kerk hem een soort van christelijke levens- en wereldbeschouwing wil aanbieden in de plaats van de door hem zelf in zijn leerjaren verworvene. Dan komt hij met het hele arsenaal van zijn voortreffelijk ontwikkelde redeneer- en kritiseer-vermogen om het kerkelijke pogen te torpederen. En waarom zou hij niet? Hij verdedigt alleen maar zijn eigen mondigheid! En hij doorziet heus wel de innerlijke impotentie van deze kerkelijke leer, die aan haar eigen tegensprakigheden breekt. Zo wil hij niet geholpen worden. Dat kan hij zelf ook, en bepaald veel beter. Maar hij zit onder een ban. De wereld is hard en onbuigzaam geworden. Haar gelaat staat stroef en dreigend. De werkelijkheid is een zwijgende, causale domme-kracht, die onhanteerbaar voor hem staat. Hij loopt ergens tegen op, maar hij kan het niet doorzien. Er wordt geen zin en eigenlijk ook geen bedoeling meer bespeurd. Het is alles van een onbeschrijfelijke leegheid. Enige jaren geleden schreef G. C. Jung in een studie over de verhouding van psychotherapie en zielszorg: „Zwei-drittel meiner Patienten leidet an keiner klinischen Neurose überhaupt, sondern nur an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Daseins." Dit tekent de vereenzaming van deze mens. Hij hoort geen zin, ziet geen doel, kent daarom ook geen weg. Alles is vóórwerp voor hem geworden. Maar een voorwerp heeft geen mogelijkheid meer van levende relatie. Hij kan er òver spreken – heel intelligent, verbluffend technisch. Maar hij kan er niet meer méé spreken. Hij is op zichzelf teruggeworpen. En hier ligt de bron van zijn vele neurosen, – die, naar o.a. Prof. J. H. van den Berg toch wel terecht betoogt – meestal sociosen zijn.

Ik geloof dat ten aanzien van deze, overigens nauwelijks bewust geworden nood, de eigenlijke mogelijkheden van de Kerk in de moderne wereld liggen.

Ik zeg wel Kerk, maar eigenlijk bedoel ik hier allereerst *Christenen*! Het begrip Kerk is voor onze wereld zelf reeds te zeer tot een object geworden, waarover we gezapig theoretiseren kunnen, waarop we onze analyseer-drift en experimenteer-lusten kunnen botvieren, dan dat het hier zonder gevaar kan worden gehanteerd. Door het hanteren van het voorwerpelijke begrip Kerk, blijft men

immers zelf in zijn persoonlijke aanspreekbaarheid vrijwel waterdicht buiten schot. En dan wordt helaas de aanspreekbaarheid ook niet zo licht in aansprakelijkheid omgezet! Daarom: christenen! En dit is een besef, dat in wijde kring begint te werken. Ik denk aan de opmerkelijke aandacht, die juist voor de „leek" is wakker geworden: het leken-apostolaat, de leken in de verschillende diensten der kerken – men begrijpt, dat er iets anders nodig is, dan het instituut, of het systeem. Uit de objectiviteit naar de subjectiviteit, zou men deze beweging kunnen kenschetsen.

In deze vereenzaamde wereld kan alleen de doorbreking van de ban der voorwerpelijkheid enig effect sorteren. Het apostolaat bestaat waarlijk bij de enkele gratie van de *individuele* Godskennis in strikt bijbelse zin; waarbij dus God het Onderwerp en de mens het àntwoordende voorwerp is. Niet zonder een diepe reden is in bijbel en theologie de notie der „roeping" van fundamenteel belang. De geroepen en aan deze roep gehoorzame Abraham is de vader der gelovigen. In de dogmàtiek gaat de *vocatio* aan de *fides* vooraf. Door deze roep en het horen daarvan is de mens in de waarachtige levensrelatie gezet. Daaruit resulteert een nieuwe levensstijl, een andere levenshouding. Er komen nieuwe deugden tot ontwikkeling. Er is een nieuwe strijd, maar ook een nieuwe blijdschap. In de gehoorzaam geworden mens is de ban der voorwerpelijkheid in beginsel gebroken. Hij staat anders tegenover de gehele werkelijkheid. Het is of hij haar voor het eerst werkelijk ontmoet. Dat is trouwens ook inderdaad het geval. Nu eerst kan er een werkelijke ontmoeting plaats vinden, een leren kennen van elkaar in deemoed en wederzijds respect. De een acht de ander uitnemender dan zichzelf. Dat is de vreemde vrucht van het leren gehoorzamen aan de roep, de Goddelijke roepstem, het Woord dat van den beginne was: Jezus Christus.

En dit is van apostolaire kracht. Deze karakteristieke werkelijkheid van het christelijke leven heeft een geheimzinnige effectiviteit. De werkelijkheid van een leven in waarachtige relatie trekt eenvoudig de aandacht. Jezus Christus wordt kenbaar in de gelovigen. Zo zijn ze de getuigen van zijn geheim.

De christelijke levensstijl, of – naar bijbelse trant genoemd – levenswandel (waarbij de notie van de weg zo schoon doorklinkt) is de grote kracht van de christenheid in de wereld. De stem van het Nieuwe Testament heeft dit trouwens nooit in het onzekere gelaten! Het grondwoord is hier wel: Dienst. Dat is: het er zijn voor

de ander. Altijd de roep van de ander willen horen, dus: de ander subject willen laten zijn. Vanuit dit besef bouwt het apostolaat de diensten in concreto op: de nood is concreet, de roep is concreet, de dienst moet ook concreet zijn. Hoe aandachtiger de christen luistert, des te duidelijker hoort hij, hoe hij helpen moet. De verloren grotestadsmens, de asfaltjeugd, het uit elkaar gevallen gezin, het gederailleerde huwelijk. De Kerk bouwt in eenvoud haar diensten op, nuchter, zakelijk, ter zake kundig, maar overal doordrenkt van een wonderlijk geheim: De vreugden van het opgenomen zijn in de Goddelijke wereld der levensrelaties, het er-mogen-zijn voor de ander, zoals God in Christus Jezus er is voor ons. En dan ontdekken, dat het menszijn alleen zo – in het zich geven – tot zijn recht, tot bloei en ontplooiing komen kan, en dat de perversie van de voorwerpelijke attitude, die niet anders is, dan narcistische zelfverheffing, de mens aan de macht van de steriliteit, van dood en ontbinding uitlevert.

Is dit nog apostolaat, of is het reeds diaconaat? Ik geloof, dat in de levende Kerk, die immers bestaat uit levende leden, deze dingen nimmer te scheiden zijn. Juist omdat de Kerk het geheim van het subjectieve kennen, van de relatie, van het dialogische bestaan onthult, en daarin het geheim van de Goddelijke levensvolheid zelf mag spiegelen, moet er een vreemde bewegelijkheid, een voortdurende overgang zijn van de ene activiteit en functie naar de andere. Er is zoiets als een *perichorese* in het innerlijk leven der Kerk, zoals de Kerk gelooft dat deze er is in het mysterie van Gods eigen levensvolheid.

En dat levende dienen, *waarbij altijd de geholpene het subject is*, dat werkt openend en bevrijdend op de mensen. Hier liggen de kansen voor een vruchtbaar apostolaat. Een goed georganiseerde dienst voor kerkelijk maatschappelijk werk, goed functionerende diensten voor geestelijke hygiene en sociale psychiatrie, zijn de gezegende mogelijkheden voor een waarlijk doeltreffend bereiken en aanspreken van de velen, voor wie de Kerk nauwelijks of helemaal niet meer bestond. Mits – de werkers in deze diensten zelf iets van het grote geheim der Christelijke attitude gingen verstaan. Want anders worden deze diensten een schamel verlengstuk van het onbewuste narcisme, waarmee wij, moderne mensen, zelfs bereid zijn om ook onze medeschepselen in nood als objecten van onze hulp te benaderen en te behandelen (b.v. mensen als gevallen – genummerd en wel – op talloze klinieken; of ook het dogmatisch aanhangen van bepaalde

methodieken van psychologische of medische aard; of ook het op fundamentalistische grondslag mensen tot christenen willen fatsoeneren overeenkomstig ,,mijn'' eigen smaak en snit). Dit alles is een steeds dreigend gevaar, dat in de diensten der Kerk voortdurend onderkend én aangetast dient te worden. Elke situatie is uniek, zoals elke door God geschapen mens onherhaalbaar en onherleidbaar is. Elke mens wil uiteindelijk gekénd, ontmoet en dan terécht gebracht worden om zo in zijn eenvoud ,,tot zijn recht'' te mogen komen.

Dit brengt ons trouwens reeds tot een tweede aspect van de roeping der christenen in deze moderne wereld.

Wij zullen moeten proberen om de anderen, onwetenden, deelgenoot te maken van ons geheim. Wanneer een concrete nood werd opgevangen, begint eerst de eigenlijke taak: de ,,educatie'' – de uitleiding – nl. uit het Egypteland van de narcistische, ongehoorzame, dood-barende levensinstelling. Dat is eigenlijk de taak van de catechese, waarover we in de aanvang spraken!

De mens moet leren mens te zijn, naar zijn Goddelijke roeping. Alweer niet zonder diepe zin is de categorie van het *leerlingschap* een der gewichtigste in de gehele bijbel. Intussen is het merkwaardigerwijs een van de minst bestudeerde categorieëen gebleven. Zoals trouwens de morele aspecten van het christelijk geloof, de laatste eeuwen vooral, een veel geringere aandacht genoten hebben dan de mentale. Naar ik meen is dit geheel ten onrechte. Er zijn enkele fundamentele uitspraken van Jezus betreffende het leerlingschap, die ook voor de mentale activiteit van *beslissend* belang zijn: Indien ge niet wordt als de kinderen, ge kunt mijn leerling niet zijn. Of: Wie zijn kruis niet op zich neemt en het mij vrolijk nadraagt, kan mijn leerling niet zijn. – Het is in de lijn van het objectiverende denken om deze en dergelijke adagia voor kennisgeving aan te nemen. Wat in de theologische doctrine dan ook opgewekt geschiedt. Maar dat hier tevens de impotentie van diezelfde doctrine aan zou kunnen ontspruiten, is een vraag, die minstens ernstig overwogen dient te worden.

In het apostolaat ontdekt de christen het onweegbaar belang van deze dingen. Het leerlingschap als grond-attitude blijkt voor het apostolaat eigenlijk *conditio sine qua non* – geheel in overeenstemming trouwens met de strekking van Jezus woorden. Leerling zijn betekent: niets hebben, maar steeds ontvangen. De discipel heeft geen levens- en wereld-beschouwing. Hij heeft geen ethiek. Hij bezit

geen objectieve normen en maatstaven. Maar hij *is* er op een bepaalde wijze.

De leerling is immers als een kind, en de geheimen van het Godsrijk ontvangt hij als een kind. Hij deelt ook uit als een kind – in eenvoud en onbevangenheid en gewapend met het geheim van het kind: de relatiescheppende vanzelfsprekendheid der simpele dankbaarheid voor het gegevene.

Dit betekent allerminst, dat deze leerling niet zou studeren, of zich niet zou oefenen. Maar dit alles krijgt nooit de voldongenheid en het gewicht, dat de activiteiten der volwassenen vaak zo onverteerbaar en dramatisch maakt. De leerling staat dichter bij de kunstenaar, dan bij de geleerde (in de objectiverende zin des woords). Als leerling kan de christen uitgaan en anderen binnenleiden in de betoverende gebieden van het ware Woord, dat in schepping en verlossing, historie en heiliging, zijn geheimen doet horen. Als leerling kan hij uitgaan en de in de werkelijkheid vereenzaamden trachten te leren zien en vooral te leren horen, zodat ze ophouden met het neurotisch uitschreeuwen van de eigen narcistische monoloog en gaan ontdekken, *dat alle dingen nieuw zijn*. En dat het meer dan de moeite waard is om er zich door te laten aanspreken. Zelfs de smart, zelfs het lijden, zelfs het kruis! Zo worden de discipelen, die zelf opgevoed werden met de melk des Woords tot echte apostelen – uitdelers van de verborgenheden Gods.

Het merkwaardige is, dat hiervoor geen bepaalde regels te stellen zijn. Dit uitdelen, dit doorgeven van het oude geheim van het evangelie, is uiteindelijk een hoogst persoonlijke zaak, die zich niet laat objectiveren. Het is meer kunst dan wetenschap. Meer avontuur, dan methodiek. Meer genade dan capaciteit. Het is vóór alles gebonden aan de relatie; aan de bereidheid om de medemens waarachtig *tot zich* te laten komen, hem wezenlijk van belang te achten en in zichzelf boeiend te vinden. Wij weten, dat elke relatie weer andere vruchten afwerpt. We zijn juist als discipel nooit tweemaal hetzelfde. En de eventuele ketterij, waar elke christen aan blootstaat, is dan ook nooit een mentale aangelegenheid, maar een zaak van het hart, of wel van de instelling. *Ketterij heeft met narcisme te maken*. Wie zichzelf belangrijk acht en zijn eigen inzicht wil doorzetten áán, of ten kòste van de ander – al zou dit inzicht ook twintig karaats confessioneel wezen – is door *déze* attitude een ketter, die de eenheid van het lichaam van Christus in gevaar brengt. Maar wie zijn eigen inzichten doorlopend *in de relatie* brengt, en dus voort-

durend relativeert, die brengt geen schade toe aan dit lichaam – zelfs al zou hij eens heel heterodox te voorschijn komen...

Het overdragen van de geheimen van het evangelie aan de anderen, die nog in hun „eigen" wereldje verstrikt zitten, is altijd een zaak van vertolking, interpretatie. De bijbel levert de elementen; maar elke nieuwe situatie en elke nieuwe ontmoeting vraagt een nieuwe poging. Met „recepten" kan de Christen hier niets beginnen. Natuurlijk liggen hier problemen. Maar ze liggen anders en veelal minder gewichtig, dan de officiële wereld ons wel eens wil doen geloven. Eén van die problemen is b.v. de ontmythologisering van het Nieuwe Testament. Duidelijk is juist dit probleem, om aan te tonen, wat wij zoëven bedoelden. Wanneer men van de ontmythologisering een principe maakt, krijgt ze een ontoelaatbare zwaarwichtigheid, die helemaal in strijd is met het wezen van het apostolaat zelf. Er zal ongetwijfeld wel eens spelenderwijs ontmythologiseerd moeten worden. Dat hangt van de omstandigheden af. Maar een ogenblik later is ontmythologisering onmogelijk en onaanvaardbaar. Het is nl. een vastgelegde methodiek, en die is eo ipso in strijd met de vreemde overdracht door de discipel-apostel aan de verwachtende medemens. Daarom zou ik met de Engelse theoloog R. H. Charles liever spreken over „reinterpretation" – een voortdurende reïnterpretatie van het evangelie is nodig. En dit veronderstelt een even voortdurende worsteling van de discipel om zelf eerst werkelijk te verstaan, wat er gezegd wordt. Hij moet het straks immers ook zelf doorgeven; en dat is waarlijk een prijsgeven van zijn eigen wezen als middel, kanaal, voertuig voor de Geest van de H. Schrift, zó, dat de Schrift niet te kort komt, en de medemens het toch begrijpen kan. U ziet: louter relaties en dus een in zichzelf onvoorspelbare procedure met een onvoorspelbare uitkomst. Voor de objectief denkende mensen een horreur, ongetwijfeld. Maar we zijn dan ook in een àndere school terecht gekomen, – de uit louter bewegelijke werkelijkheid en levende relatie bestaande „leerschool des lijdens", deze tegenwoordige wereld in haar voorbijgaande gestalte. De diepste grond der menselijke doofheid en blindheid is altijd van zedelijke aard. Het ware discipelschap begint niet met een theorie, maar met een verandering van gezindheid, de „metanoia"!

En dit brengt mij tot een derde aspect van de roeping der christenen in deze moderne wereld, namelijk de openbaring van een christelijke levensstijl. Ik wil mij hier gaarne aansluiten bij bepaalde gedachten van Prof. Van Ruler, in het bijzonder over de *Gestalt-*

werdung Christi in der Welt. Wij geloven en ervaren dat wij van dag tot dag naar zijn (Christus') Beeld veranderd worden door de Geest. Maar wie zijn wij? „Wir werden doch nur geändert werden können in der Totalität unseres Menschseins, mystisch und kulturell" (a.w. S. 16). En ook dit is actualisering van het discipelschap. Het is „discipline"! Het is de redelijke godsdienst, waarvan Paulus spreekt in Rom. 12:1 – het stellen van ons lichaam tot een offerande voor God. Het is – om Van Ruler nog eens aan te halen – „in der Nachfolge Christi... sein Verhältniss zum Nächsten beherrscht und geformt werden lassen von der Gnade (charis) und der Liebe (agape)" (l.c. S. 16). De apostolaire betekenis hiervan is zeer groot. Hier lag de kracht van de prêtres ouvriers, maar ook de werfkracht van overigens eenvoudige leken: Hun levensstijl openbaarde een intrigerend geheim!

Wat zich in de verwezenlijking van deze drie aspecten van het christelijke leven afspeelt, is eigenlijk en ten diepste het *geven van een antwoord!*

De mens is niet alleen maar „wörtmachtig" te noemen. Niet dat het niet waar zou zijn, maar het is niet de eigenlijke bedoeling van het menszijn. De mens is veel meer geroepen om te àntwoorden! Hij is aanspreekbaar, zeker, maar niet om daardoor tot een eigenmachtig woordgebruik te worden verleid. De mens is aanspreekbaar geschapen om deze aanspreekbaarheid te leren omzetten in aansprakelijkheid, of wel „verantwoordelijkheid". Hij moet leren antwoorden, met zijn hele wezen, zijn ganse leven, met al zijn vermogens en capaciteiten. Dit verstaan van de roeping is de voorwaarde voor het horen van *de zin* des bestaans.

Wanneer het menselijke woord meer wil zijn dan een „gehoorzaam" antwoord, wordt het onherroepelijk een „anti-woord", dat chaos begint te ontketenen in de van oorsprong gegeven Orde van de schepping. Dit is de situatie van de moderne westerse mens, die zichzelf autonoom acht en dus in staat, zijn eigen woord te spreken: *Man makes himself* (Gordon Childe)! Dit is de vrucht geweest van de westerse school. Maar de consequentie is geweest de zinloos geworden wereld, de roeploos geworden levenswerkelijkheid, de antwoordloze (onverantwoordelijke!) mens.

Door het waarachtige luisteren – een zedelijke aangelegenheid – begint de „nieuwe" gehoorzaamheid te functioneren. De zin van Christus wordt verstaan, en het leven wordt zinvol. Want Jezus Christus heeft Gods Woord nabij gebracht: Hij heeft onder ons

gewoond en wij hebben zijn doxa waargenomen! Nu wordt leven waarlijk gehóórzamen en dat is: Het binnengaan in de vreugden der vrijheid!

Feodor Berdjajéf heeft terecht eens gezegd: Vrijheid staat – bij de mens – nooit aan het begin. Wie met vrijheid beginnen wil, kan slechts wanorde produceren. Deze – vermeende – vrijheid is slechts de uitleving van de natuurlijke, de met de schepping gegeven, vrijheidsdrift. En dat betekent tragische verslaafdheid.

Vrijheid is een geheim. Zij moet geleerd worden. Ze staat bij de mens aan het einde. Immers wacht de ganse schepping op de openbaarwording van de vrijheid der heerlijkheid der zonen Gods (Rom. 8).

Het leren van deze vrijheid is de zin van dit leven en van alle discipelschap in dit leven. Het is de stof voor de catechese en de prikkel voor het pastoraat. En het is het pathos waardoor alle apostolaat wordt gevoed en gestuwd.

En dit alles voltrekt zich in de vreemde werkelijkheid der Kerk. Want deze spelende christenen, kinderen van God en broeders van hun Meester, behoren functioneel bij elkaar. Ze vullen elkaar aan, houden elkaar in evenwicht, corrigeren en helpen elkaar, bemoedigen en troosten elkander. Ze zijn de Kerk – niet als objectivum (dat is alleen maar een gedaante van de wereld die voorbij gaat!) – maar als een „uitgesproken" – in letterlijke zin! – subjectivum! Zij vormen samen immers het Mystieke Lichaam, waarvan Christus het Hoofd is en zij zelf de levende leden zijn.

Het is dit naar zijn objectiviteit verborgen, maar naar zijn subjectiviteit in zijn vruchten en werken openbare Lichaam van Christus, dat lovend antwoordt en levend dient, en dat de vervulling betekent van de verwachting der vereenzaamden, ook in deze grimmige moderne wereld.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

A. VAN SELMS, *De rol van de Lofprijzingen*. Een der Dode Zee-Rollen vertaald en toegelicht. Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel, Bosch en Keuning, Baarn 1957; prijs f 5,40. voor B.B.B. abonnees f 3,60.

Het is een verheugend feit, dat de redactie van de B.B.B.-serie na de uitgave van het inmiddels herdrukte werk van wijlen Prof. Dr. A. H. Edelkoort: *De handschriften van de Dode Zee*, Baarn 1952 (2de druk 1954) haar lezers in de hierboven genoemde studie een tweede werk aanbiedt, dat betrekking heeft op de vondsten bij Chirbet Qumrân. Het is niet minder verheugend, dat zij een zo competente beoordelaar van deze materie als Prof. Dr. A. van Selms, hoogleraar in de semietische letteren aan de universiteit van Pretoria, bereid gevonden heeft dit geschrift te verzorgen.

Het werk van Prof. van Selms is in overeenstemming met de bedoelingen van de B.B.B.-serie in de eerste plaats bestemd voor de ,,belangstellende leek'', maar ook zij, die zich intensiever met de bestudering van de rollen bezig hebben gehouden, zullen dit boek graag ter hand nemen. Het is al aanstonds een voordeel, dat hier een auteur aan het woord is, die met een overtuigende wetenschappelijke argumentatie de lezer waarschuwt tegen ,,die onvoorzichtige geleerden en sensatiebeluste journalisten'', die de schijn gewekt hebben, als zouden deze geschriften een einde maken ,,aan de unieke plaats, die het Nieuwe Testament altijd in de geestesgeschiedenis der mensheid heeft ingenomen'' (p. 7).

Na een woord vooraf (p. 5–8) geeft de auteur in hoofdstuk I (Inleiding) een kort overzicht van de resultaten der opgravingen te Chirbet Qumrân, de verkoop van de gevonden rollen en de vorm en inhoud van de in dit werk besproken rol. De laatste wordt door de schr. met ,,de rol der Lofprijzingen'' aangeduid, een Nederlandse vertaling van de wetenschappelijk gangbare Hebreeuwse benaming: de rol der Hodajoth.

In hoofdstuk II (Tekst en uitleg in afwisseling) biedt de auteur een vertaling met commentaar van 33 door hem op de 18 gedeeltelijk bewaarde kolommen van de rol onderscheiden lofprijzingen, benevens van de belangrijkste fragmenten.

In hoofdstuk III (na de lectuur) gaat de schrijver in op de vragen rondom de auteur van de rol, die hij terecht beschouwt als ,,meer theoloog dan poëet''. Behalve Esther en waarschijnlijk ook Daniël kende hij het gehele O.T. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een bespreking van de verhouding tussen het N.T. en de rol(len).

Een litteratuurlijst en een register van bijbelplaatsen is aan het werk toegevoegd.

De Hymnenrol is op vele plaatsen zwaar beschadigd, zodat de tekst talrijke lacunes bevat. De schr. heeft slechts in zeer bepaalde gevallen

de tekst geëmendeerd, hetgeen pleit voor zijn wetenschappelijke voorzichtigheid. De hiaten maken de lectuur onherroepelijk tot een min of meer moeizame bezigheid. Misschien had de schr. daaraan enigszins tegemoet kunnen komen door (met behulp van de druk) in de vertaling een idee te geven van de ritmische opbouw der gedichten.

Het mag geen wonder heten, dat bij een zo zeer beschadigd document de opvattingen over vertaling en interpretatie tussen de auteur en schrijver dezes op bepaalde punten uiteenlopen, al betreft het hier in het algemeen min of meer ondergeschikte punten. Zo wijs ik de emendatie in II, 17 (p. 39) als onnodig af: te vertalen is hier m.i.: „het leven van de man [mens], die Gij door mijn mond bevestigd en inzicht geleerd hebt". In III, 23 vult men beter *rbjm* dan *rwh* aan. III, 33 en 34 betekent *mḥšbj*(*h*) beide malen „diepten"; IV, 26 *mpṣ*, eerder „verstrooiing" dan „hamer"; V, 9 schijnt *swd* (evenals I, 22) „fundament" te betekenen, dus gelijk aan *jswd* te zijn. V, 21 is *ᶜm* eerder substantief dan prepositie en kan men goed vertalen: „wonderbare helden zijn Uw dienaren en het volk van de vromen de reinigers van (Uw) voeten; (U dient) het volk van de ware versaagden (d.i. Godvrezenden)". Hier wordt het beeld van het voeten wassen overeenkomstig Johannes 13, 14vv als omschrijving voor „dienen" gebruikt. V, 29 is de vertaling: „en zij verdreven mij naar Egypte" onjuist. *mṣrjm* betekent hier „benauwenis", overeenkomstig Klaagliederen 1, 3, dat hier is aangehaald. Daarmee vervallen ook de door de auteur op p. 155 gesignaleerde vertaalmoeilijkheden. VII, 3 is *ᶜm* eerder prepositie dan substantief. VII, 5 is eerder „wervelwind" dan „geest der bedwelming" te vertalen, VII, 13 eerder „impuls tot een daad" dan „natuur van het schepsel". VII, 14: wsch. aan te vullen: (*kl*)*mwdjkh* (vgl. VII, 10). In de veel besproken pericoop III, 1–18 is de vertaling van r. 11 *c*–12 onduidelijk. M.i. vat de auteur *bkwr* ten onrechte op als „eerstgeborene", waardoor de zin wezenlijk onvertaalbaar is. In r. 10 leest de schr. in plaats van *mkwr* (zo het handschrift) blijkens de vertaling *bkwr* – „eerstgeborene". In werkelijkheid hebben wij in beide gevallen te doen met het substantief *kwr*, dat „oven" betekent en vanwege de ronde vorm van de oven beeld kon worden voor „moederschoot". Terecht wordt overigens een messiaanse interpretatie van III, 1–18, speciaal van r. 10, afgewezen. Ook volgt schr. dezes de auteur gaarne, als hij fragment 10 als niet afkomstig van de Hymnenrol beschouwt op grond van het daar voorkomende subject „wij" (p. 148).

Dat de auteur van de rol de uit andere manuscripten bekende „Leraar der Gerechtigheid" geweest is, acht ik met Prof. v. S. zeer aannemelijk (p. 156). Dat hij evenwel met Onias III of Onias IV te identificeren zou zijn of althans waarschijnlijk in de makkabese tijd geleefd zou hebben, is moeilijker aanvaardbaar. Het aan „Egypte" (vgl. V, 29) ontleende argument is in ieder geval onhoudbaar (zie boven). Persoonlijk zou ik de rol liever omstreeks 70 à 80 v. Chr. dateren, maar de plaatsruimte verbiedt mij het probleem van de chronologie nader aan te snijden.

De hier gemaakte opmerkingen mogen de auteur een teken zijn voor

de grote belangstelling en waardering, waarmee recensent zijn werk gelezen heeft. Aan al degenen, die hun kennis van de vondsten in de woestijn van Juda (en daarmee van de bijbel) wensen te verdiepen, zij deze Nederlandse vertaling van de Hymnenrol aanbevolen.

A. S. VAN DER WOUDE

W. J. B. SERFONTEIN, *Die Psalm as kerklied.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956. 274 blz., ingen. f 10,—.

In dit werk, dat oorspronkelijk door de schr. als dissertatie verdedigd werd, gaat het om een kritische waardering van de Afrikaanse psalmberijming, bezorgd door de bekende Prof. J. D. du Toit (Totius) en gepubliceerd in 1937. Deze psalmberijming is destijds door een revisiecommissie, bestaande uit vertegenwoordigers der drie Hollands-Afrikaanse kerken, op zijn mérites onderzocht, en daarna door deze kerken voor algemeen gebruik aanvaard. Zeer tot teleurstelling van de schrijver van dit boek, die deze gang van zaken alleen maar betreuren kan. Los van alle persoonlijke *parti pris* zet hij in een rustig betoog zijn bezwaren tegen deze psalmberijming uiteen. Hoewel deze ook in het literaire vlak liggen – de berijming mist dikwijls oorspronkelijkheid omdat Totius teveel tegen zijn voorgangers Marnix van St. Aldegonde, Camphuysen, Vondel en de Staatsberijming van 1773 aanleunt – gaat het bij Serfontein toch vooral om de theologische mérites van het werk. Deze worden in Afdeling II van het boek besproken onder het hoofd *Konfrontasie*, nadat in afdeling I onder *Oriëntasie* een overzicht van vroegere psalmberijmingen en een levensschets van Totius als berijmer van het eerste Afrikaanse psalmboek is voorafgegaan. Terecht merkt de schr. op dat dit geen eenvoudige zaak is, gezien het feit dat de inhoud der bijbelse psalmen zo rijk geschakeerd is dat het eigenlijk onmogelijk is een schema op te stellen waarin aan deze rijkdom volledig recht wordt gedaan. Hij beperkt zich derhalve tot de bespreking van enkele hoofdlijnen en bespreekt als de belangrijkste theologische momenten in de psalmen God, de Mens en de verhouding tussen God en Mens. Een bijzondere nuancering wordt dan verder aangebracht in deze zin, dat dr. S. de verhouding tussen God en mens wil zien als die van koning en onderdaan. Dat is natuurlijk zijn goed recht, maar deze opzet brengt wel een zodanige versmalling van de basis met zich mee, dat men zich afvragen moet of hij op deze wijze aan Totius wel volledig recht heeft gedaan. Het is immers duidelijk dat bij deze opzet allerlei andere accenten in de schaduw blijven staan. In feite komt dan ook niet het hele Psalter in bespreking, maar blijft de behandeling tot een bloemlezing beperkt.

Een tweede bezwaar raakt meer het wezen van de zaak. In zijn *Samevatting* en *Konklusies* deelt de schr. mede, dat hij geprobeerd heeft vast te stellen in hoeverre „die Afrikaanse beryming objektief aan die Skrifinhoud gebonde gebly het en of dit altyd deursigtig is vir die Christelike gemeente". Hoe dr. S. dit laatste opvat blijkt uit hetgeen hij enkele regels verder zegt: „'n versigtige rëinterpretasie behoort by 'n psalmberyming, wat vir die liturgiese gebruik van die Christelike

gemeente bedoel is, nie te ontbreek nie. Dit hoef en behoort egter ook nie 'n konsekwente Christologiese verandering te beteken nie" (blz. 236). M.a.w., de psalmen moeten wel christologisch geïnterpreteerd worden, maar toch ook weer niet te veel. Daarom neemt Dr. S. het Totius b.v. kwalijk, dat hij in zijn berijming van de laatste verzen van ps 23 geen verwijzing naar het Heilig Avondmaal verwerkt heeft (blz. 157). O.i. is dit verwijt echter ongegrond. Dr. S. miskent hier nl. het fundamentele verschil tussen een psalmberijming en een herdichting van de psalmen. Van een psalmberijming verwacht ik niet anders dan dat zij de Hebreeuwse poëzie in die van de eigen taal overzet. En wel zo eerlijk en verantwoord mogelijk. Een herdichting heeft echter veel meer armslag. In de praktijk zal zij dan ook vaak op een bewerking neerkomen. Deze bewerkingen kunnen soms als gezangen in de Gemeente goede diensten bewijzen. Men vergelijke ten onzent de herdichting van J. J. L. ten Kate van Psalm 23 (Gez. 184), die in de regels ,,Hij wil mij versterken / met brood en met wijn" (vs 4) inderdaad naar het Heilig Avondmaal heenwijst. M.i. ook terecht, want in een herdichting mag men inderdaad iets verder gaan. Een nog veel vrijere bewerking gaf Nic. Beets in Gez. 183.

Volgens dr. S. is Totius' Psalmberijming echter vooral daarom onaanvaardbaar, omdat deze in feite niet meer is dan een vertaling van het Nederlandse psalter van 1773. Daar Totius zelf niet over een voldoende versificatietechniek beschikte om deze Hercules-taak tot een goed einde te brengen, moest hij wel van de berijming van 1773 afhankelijk blijven (blz. 244). Dit had zijn consequenties niet alleen in het esthetische, maar vooral ook in het theologische vlak, daar wij bij Totius weer precies hetzelfde individualisme en particularisme tegenkomen, die typisch zijn voor de berijming van 1773. Dit is overigens geen toeval, want volgens dr. S. is Totius' eigen theologie sterk individualistisch gericht. De recensent kent Totius te weinig om de auteur, die het als Zuid-Afrikaan wel weten zal, op dit punt te kunnen controleren. In het algemeen echter laat het zich gemakkelijk verstaan dat een éénmans-psalmberijming voor het gebruik in de liturgie niet de meest aangewezene zal zijn. Het lot dat ten onzent aan de psalmberijming van Hasper ten deel gevallen is, ligt ons allen nog vers in de herinnering. We zijn het daarom eens met dr. S. als hij zegt dat een psalmberijming alleen tot stand kan komen als resultaat van een teamwork van theologen, literatoren en musicologen. Huiverig staan we echter voor zijn suggestie om bepaalde psalmen niet in de bundel op te nemen, als het moeilijk blijkt ze in de christelijk-theologische situatie in te passen. We menen hierboven reeds uiteengezet te hebben waarom wij tegen een dergelijke verminking van het Psalter gegronde bezwaren hebben. Afgezien van alles vragen we ons echter af hoeveel psalmen we in feite nog over zouden houden als ze allen op hun ,,christologie" getoetst zouden worden!

Het boek is verrijkt met een complete lijst van Nederlandse psalmberijmingen, enkele berijmingen van psalm 23 en twee facsimile's van kladcopieën van ps 65 en 66 van Totius zelf. H. A. Brongers

KERKGESCHIEDENIS

Cultuurgeschiedenis van het Christendom, onder red. van J. Waterink, W. Asselbergs, F. W. Grosheide, Ph. Kohnstamm, W. Nolet, F. Sassen, G. Sevenster. Elsevier, Amsterdam–Brussel 1957, 2 dln., tweede druk, 2076 blz. Geb. f 45,—.

De tweede druk van dit indrukwekkende verzamelwerk, dat in 1948–1950 verscheen in vijf kostbare delen, is thans in twee delen uitgegeven, kleiner van formaat en ook aanmerkelijk goedkoper. Niettemin is de typografische verzorging uitstekend en het werk is wederom verlucht met een groot aantal fraaie illustraties. De uitgever kondigt op de omslag aan, dat deze editie onverkort is en dat de tekst, voor zover dit wenselijk bleek, is herzien en bijgewerkt. Het bevreemdt echter, dat de redactie niet zelf in een woord vooraf rekenschap geeft van hetgeen er in deze nieuwe druk al of niet is gewijzigd en aangevuld; zelfs verschijnen onder de redactieleden en medewerkers de namen van hen die reeds enige jaren niet meer in leven zijn (Kohnstamm, Van der Leeuw, Edelkoort, Boeke), zonder dat daarvan enige melding wordt gemaakt Dit is niet behoorlijk en het wekt ook de vraag, in hoever de redactie bij deze tweede uitgave betrokken is geweest.

Wij kunnen de overvloed van wat hier in overzichtelijke vorm geboden wordt over de culturele aspecten van het Christendom in de loop der eeuwen, geschreven door een groot aantal rooms-katholieke en protestantse geleerden, slechts in het kort aanduiden; het boek heeft trouwens reeds zo grote bekendheid verworven dat wij hiermee bij deze weinig gewijzigde heruitgave kunnen volstaan. De lezer vindt hier de verhouding van het Christendom beschreven tot alle cultuuruitingen, zoals: de antieke beschaving, land en volk van Palestina, niet-christelijke religies, theologie en wijsbegeerte, mystiek en ascese, literatuur, beeldende kunst, muziek, sociale en politieke stromingen, economie, natuurwetenschap. Op sommige punten zouden wij wel enige aanvullingen hebben willen zien. Zo is er b.v. sinds 1950 meer te zeggen over de vondsten van de rollen bij de Dode Zee en van gnostieke geschriften in Egypte en over de oecumenische beweging. Dit neemt niet weg dat wij ons er over verheugen dat van dit werk een nieuwe druk nodig bleek. Nu de verlaagde prijs het beter binnen het bereik brengt, wensen wij het in veler handen. W. F. Dankbaar

R. R. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen*, 2 dln., XVI + 416, VII + 382 blz. Het Spectrum, Utrecht–Antwerpen 1957, geb. f 49,—.

Sinds het beroemde grote werk van Moll in 1864–1871 verscheen, had nog niemand het ondernomen een samenvattende beschrijving van de Nederlandse kerkgeschiedenis vóór de Reformatie te geven, waarin de resultaten van het nieuwere onderzoek verwerkt waren. Thans heeft Prof. Post ons hiermee verrast en er zou moeilijk een geleerde zijn te

vinden die tot deze arbeid beter in staat was dan de Nijmeegse kerkhistoricus.

Het eerste deel handelt over de periode van de Romeinse tijd tot het laatste kwart der 14de eeuw, het tweede over die van het Utrechtse schisma tot het begin der Hervorming. Aldus vormt dit werk één geheel met het reeds eerder verschenen ,,Kerkelijke verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie van ± 1500 tot ± 1580''. Moesten wij in een bespreking van dit laatste boek de schrijver een vooringenomen interpretatie der feiten ten aanzien van de motieven der Hervorming ten laste leggen (N.T.T. X, blz. 48–53), thans constateren wij met voldoening een veel grotere mate van objectiviteit en zakelijke weergave der gebeurtenissen, niet slechts van de Middeleeuwen maar ook van de vroege hervormingsperiode. In vergelijking met Moll is hetgeen Post ons biedt een enorme aanwinst: de talrijke inmiddels uitgegeven bronnenverzamelingen en studiën, waarvan de schrijver uitnemend op de hoogte is en waarheen hij in zijn aantekeningen gedurig verwijst, stelden hem in staat een menigte van aanvullingen te geven. Toch kan men niet zeggen, dat zijn boek dat van Moll geheel heeft vervangen. Moll is in het algemeen uitvoeriger en gaat meer in op de politieke verwikkelingen, welke Post opzettelijk zoveel mogelijk heeft vermeden. Dit laatste heeft, inzonderheid voor de Middeleeuwen, bepaalde bezwaren. Het ,niet zelden bedenkelijke, politieke spel werd nu eenmaal ook door de geestelijkheid en de paus bedreven en deze zijde van het kerkelijk bedrijf blijft in dit boek soms te veel op de achtergrond of wordt te onschuldig voorgesteld. Zo lezen wij naar aanleiding van het conflict tussen de tot bisschop gekozen Gijsbrecht van Brederode en diens door de paus gesteunde rivaal David van Bourgondië: ,,Opnieuw openbaarde zich de ongelukkige verbinding van de wereldlijke en de geestelijke macht. Het was redelijk dat de onderdanen zouden medewerken bij de keuze van de vorst, maar het was dit eveneens, dat de paus medewerkte met een bisschopsbenoeming'' (II, 23). Alsof de paus bij zijn benoeming van David niet evenzeer door politieke motieven werd gedreven en alsof hij er niet terdege rekening mee hield, dat hij behalve een bisschop tevens een wereldlijk vorst benoemde!

Veel aandacht besteedt Prof. Post aan de spiritualiteit in de Middeleeuwen, met name in de kloosterorden met hun verschillende nuanceringen, doch ook onder het volk; voorts aan onderwijs en wetenschap. Tegenover het mirakelgeloof staat de schrijver over het algemeen enigszins gereserveerd, zelfs kritisch als hij de vele cliché's in de wonderverhalen signaleert (I, 236, 240). Daarentegen hecht hij grote historische waarde aan het mirakel van Amsterdam, omdat er enkele zeer oude en echte oorkonden van zijn (259). Maar in hoe korte tijd kon zich in een eeuw, die zo boordevol was van godsdienstige aandoeningen en mirakuleuze verbeelding, de fantasie zich reeds van een of ander voorval hebben meester gemaakt.

Nog enkele opmerkingen: De overdracht van de Kerk te Utrecht door Dagobert aan de bisschop van Keulen is m.i. allereerst toe te schrijven aan de omstandigheid, dat de koning deze stad als vesting

moest opgeven (I, 11). Wij vernemen niets over het grafveld tussen Putten en Voorthuizen, dat door Holwerda op het eind van de 6de eeuw is gedateerd en op de overgang van het heidendom naar het christendom wijst. Hoe de schrijver denkt over de echtheid van Willebrords testament wordt niet geheel duidelijk (I, 21[2], 24). De schrijwijze Bonifatius verdient m.i. de voorkeur boven Bonifacius. Het betoog van Post dat Bonifatius zelf bisschop van Utrecht zou geweest zijn, lijkt mij niet sterk. De aangehaalde zin van paus Stephanus laat geen andere uitleg toe, dan dat Bonifatius van Karloman de opdracht had om iemand anders tot bisschop aan te stellen en te wijden (I, 33[2]). In de bisschopslijst (I, 416) verschijnt Bonifatius dus ten onrechte als bisschop van Utrecht, tot 755; hij is echter in 754 vermoord. De stijl van de schrijver is op menige plaats weinig fraai en soms onnauwkeurig; dat aan een geëxcommuniceerde leven *en sterven* onmogelijk worden gemaakt is op z'n minst eigenaardig uitgedrukt (I, 187). Bij de bespreking van de literatuur over het auteurschap van ,,De Navolging van Christus'' (I, 390) had het boek van C. C. de Bruin niet onvermeld mogen blijven. Al wordt bij de behandeling der aflaatprediking de kritiek van Wessel Gansfort en Luther wel even vermeld, de bedenkelijke kant van deze praktijk had toch wel in het licht gesteld behoren te worden (II, 42 vlg.). De reden van de kritiek der humanisten op de clerus was primair het gedrag der geestelijken en secundair een zucht naar pikanterie; niet andersom, zoals de schrijver het voorstelt (II, 229).

Dit werk van Prof. Post zal, omdat het op de hoogte is van de huidige stand van het historisch onderzoek, ongetwijfeld lange tijd een bron van informatie betekenen voor allen die zich in onze middeleeuwse kerkgeschiedenis willen verdiepen. W. F. D.

K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus*. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1957; 190 blzz., DM 27,50, geb. 29,50.

Deze belangrijke monografie over Nicolaus Cusanus (1400–1464) draagt een geheel ander karakter dan de tot dusverre verschenen samenvattende geschriften over deze merkwaardige denker (Vansteenberghe, 1920; Rotta, 1928, ²1942; Mennicken, 1932; de Gandillac, 1941; uw recensent, 1944; Hoffmann, 1947). De auteur – of wellicht autrix? – deelt ons niets mede omtrent het toch zo interessante leven en het niet minder interessante karakter van Cusanus, zwijgt hardnekkig over zijn ,,mystiek'' en zijn merkwaardige opvattingen omtrent kerkelijk dogma en religieuze tolerantie en raakt zijn theologie en zijn kosmologie slechts terloops aan.

Zijn bedoeling is, althans op de bladzijden 1–145, zuiver filosofisch-interpretatorisch – op blz. 111 spreekt hij zelf van een ,,fortlaufende Textinterpretation''. En als zodanig is die dan ook te beoordelen en te waarderen: hij vertoont een zeer gelukkige feeling voor het geens-

zins eenvoudige Latijn van Cusanus en een uiterst grondige kennis van diens gedachtenwereld, ook al zal niet elke lezer het steeds met hem eens zijn. Ook zijn vertaling van de talrijke citaten is meestal overtuigend; ernstig bezwaar heb ik alleen tegen zijn translatie van ,,mens" met ,,Gemüt" (blz. 86 vlgg.). Weliswaar betekent in het Middelhoogduits ,,gemüete" iets met het Latijnse ,,mens" zeer verwants, maar het zal de moderne lezer niet gemakkelijk vallen zich van de ,,spätere Bedeutung von Gemüt im Sinne des Affektiven" (blz. 68) voldoende te distantiëren. En – wat pedagogisch wellicht erger is – het commentaar is minstens zo moeilijk als de toch heus niet zo gemakkelijke tekst van Cusanus. Dat de auteur – zeer bewust – nergens naar de secundaire literatuur verwijst, is, vanuit zijn doelstelling, volkomen gerechtvaardigd.

Hij heeft zich in zijn uiteenzettingen – ook dit zeer bewust – geconcentreerd op wat hij als de drie belangrijkste werken van Cusanus beschouwt: *De docta ignorantia* (1440), *Idiotae libri quattuor* (1450) en *De beryllo* (1458). Natuurlijk kan men over de juistheid van deze keuze twisten, maar heel veel zin zou dat niet hebben, aangezien het gehele œuvre van Cusanus, zoals dat b.v. ook bij Schopenhauer het geval is, eigenlijk de ontplooiing – hij zou zelf gezegd hebben: explicatio – is van een en dezelfde centrale conceptie en de keuze van de te behandelen geschriften dus in zekere zin willekeurig. Maar het wil mij voorkomen, dat voor de interpretatie van *De docta ignorantia* een nuttig gebruik had kunnen worden gemaakt van Cusanus' eigen *Apologia doctae ignorantiae* van 1449. En iets soortgelijks geldt voor de uitleg van *De beryllo*. Hier zou een confrontatie met *De visione Dei* van 1453 zeer verhelderend zijn geweest, terwijl voor het goed begrip van het werk het toch eigenlijk nodig ware geweest het te zien in het kader van Cusanus' briefwisseling met de Benediktijnen van St. Quirinus bij Tegernsee (1452–1455) – al was het alleen maar om de niet geheel vakkundige lezer duidelijk te maken, dat ,,beryllus" in het Latijn van deze tijd ,,bril" betekent.

Maar het boek heeft meer dan 145 bladzijden en een ondertitel, die een zeer speciaal probleem oproept. En een zeer belangrijk probleem, immers Cusanus behoort inderdaad tot die figuren, die, zoals de auteur van de *Ackermann aus Böhmen* († 1435) en Paracelsus († 1541), nog ten dele verankerd zijn in de gedachtenwereld van de middeleeuwen en toch reeds sporen vertonen van de geest van een nieuwere tijd. In het tweede gedeelte van zijn boek (blz. 146–190) – minder expliciet ook al in het eerste – heeft de auteur gepoogd de denkwereld van Cusanus naar beide zijden enigszins af te grenzen; naar voren door een vergelijking met Descartes (blz. 159–190), naar achteren vooral door een confrontatie met Plato, Aristoteles en het neoplatonisme (blz. 105–118), een bijzonder zorgvuldig en grondig stuk werk. Maar hij heeft niet gedaan, wat men in dit verband toch eigenlijk zou verwachten, nl. overeenstemming en afwijking na te gaan tussen Cusanus en de leidende figuren van de scholastiek, b.v. Thomas van Aquino en Bonaventura (beiden † 1274) of ook Duns Scotus († 1308) en Willem van

Ockham († 1349). Zijn uiterst subtiele kritische analyse van het begrip „renaissance" (blz. 146–156) stelt ons slechts ten dele schadeloos voor deze lacune.

Arm is dit overigens zo rijke boek alleen aan drukfouten; ik noteerde er slechts een drietal. Op blz. 6 (regel 1 v. boven) moet ἦδος zijn ἦθος, op blz. 20 (regel 5 v. boven) „das Sein jedweden Seienden" „das Sein jedwedes Seienden", op blz. 25 (regel 10 v. boven) Doct. ign., I, 9, p. 22; Doct. ign., I, 11, p. 22.

Th. C. van Stockum

ZENDINGSWETENSCHAP

Otto Wolff, *Gandhi en Christus.* Bosch en Keuning, Baarn z.j., 256 blz.; geb. f 8,90.

Dit boek is de vertaling van een Duitse uitgave, die in het najaar van 1955 verschenen is. De vertaling van K. Luberti volgt zeer nauwkeurig het oorspronkelijke Duits. Een enkele maal loopt een zin niet, en er zijn nog al wat drukfouten blijven staan. Een hinderlijke fout is, dat „Nomismus" vertaald is door „nominalisme", terwijl de schrijver kennelijk de wettische trek in Gandhi's handelen bedoelt.

Er wordt zeer veel aangehaald in dit boek uit werken van Gandhi zelf en uit boeken over hem. In de Nederlandse vertaling worden de bronnen, waaruit de citaten geput zijn, niet vermeld, in het oorspronkelijke boek bijna steeds wel. Dat mag geschied zijn met het oog op de grote lezerskring, waarvoor men dit boek blijkens het voorwoord heeft willen bestemmen, voor hen, die dieper geïnteresseerd zijn in de problemen rondom Gandhi, is dit stellig te betreuren. Want de grote waarde van dit boek ligt juist mede in de grondige voorstudie, die eraan ten grondslag ligt. En juist omdat de schrijver met behulp van deze kennis van de literatuur van en over Gandhi een beeld van hem opbouwt, dat stellig niet gewoon mag heten, en op grond van die kennis zeer kritisch blijkt te zijn ingesteld ten opzichte van de persoon en het werk van Gandhi en zijn praktische resultaten, kan het verlangen ontstaan om aan de hand van de literatuur de vraagstukken mee te doordenken.

De schrijver heeft gepoogd het karakter van Gandhi te doorgronden, jeugdinvloeden na te gaan, de betekenis van „de stem Gods" in zijn leven te peilen, en mede daardoor door te dringen tot de diepere motieven van Gandhi's persoonlijke en openbare optreden. Naar mijn smaak geschiedt dit hier en daar met te veel zelfverzekerdheid en te weinig zelfkritiek. De nog al schoolmeesterachtige verwijzing naar een golf van zedelijke verontwaardiging, die er door Duitsland is gegaan naar aanleiding van het afslachten van de Christelijke Armeniërs, zal ook velen in het Westen niet bijzonder overtuigend voorkomen sinds die golven bij een andere afslachting niet zo heel hoog zijn gegaan (blz. 168). Toch is dit boek stellig de moeite waard om er zich in te verdiepen en zich mede met behulp daarvan te bezinnen op de problemen rondom de persoon en het werk van Gandhi. J. N. Sevenster

PRAKTISCHE THEOLOGIE

P. J. ROSCAM ABBING, *Lijdenstroost.* Boekencentrum, Den Haag 1956. f 3,50.

Doorlicht Bestaan, Korte overdenkingen uit Remonstrantse kring ter begeleiding van 's levens getijden. *De Tijdstroom,* Lochem 1957. f 6,90.

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, *De prediking, de prediker en de kerkganger.* Boekencentrum, Den Haag 1957, f 4,—.

REGINALD H. FULLER, *What is liturgical preaching?* S.C.M. Press, 1957, 6 sh.

De Huisdienst, Orde van dagelijkse Schriftlezingen en gebeden. Boekencentrum, Den Haag 1956.

In deze vijf boekjes vanuit en over de Praxis Pietatis wordt een schat van materiaal aangeboden waarmee zowel de predikant als het meelevende gemeentelid bijzonder gebaat is.

De serie ,,Exercitium Pietatis'' van Dr. Roscam Abbing, waarin als vierde deel ,,Lijdenstroost'' verschenen is, hebben wij in Wageningen een tijdlang in de Zondagavonddienst gebruikt. In het kerkblad werd niet slechts het te bespreken onderwerp afgedrukt, maar ook voor elke dag van de voorafgaande week een bijpassend Schriftgedeelte, dat thuis door ieder werd gelezen: de Zondagavonddienst vormde de ,,uitleiding'' en afsluiting. Wij hebben hiermee goede ervaringen opgedaan. Hoe kan dit anders waar de schrijver in elk hoofdstuk weer blijkt te beschikken over een verrassend en benijdenswaardig vermogen om de perspicuitas der Heilige Schrift tot op de mens van vandaag te doorlichten?

Het woord ,,doorlichten'' brengt mij op de Remonstrantse meditatiebundel, opgedragen aan Prof. Sirks (die er ook zelf aan meewerkte). Helaas is de titel toch niet dat wat men er (in bijbels licht) onder zou verstaan. ,,Doorlicht bestaan'' wil slechts aanduiden dat godsdienst in ,,zinnebeelden'', dus indirect spreekt. Hier plaatsen wij herhaaldelijk vraagtekens, b.v. als Prof. Van Holk op blz. 18 zegt dat godsdienst ,,a.h.w. spreekt in een cijfer- of codetaal, die ontraadseld moet worden'' en dan als concrete voorbeelden noemt: het gebruik van woorden als ,,amen'', ,,Hallelujah'', ,,Heere'', ,,een iegelijk'' en de ,,allerhoogste'', en van paradoxen (,,zalig, die treuren''). Ook vragen wij hoe ons bestaan werkelijk ,,doorlicht'' wordt, als ds. Van Goudoever (blz. 72) zegt dat ,,het een bekend feit is dat elke kerk, elke groep, ja elke commentaar de bijbel weer anders uitlegt''. Ware dit juist, dan bleef geloof een vraag zonder antwoord, een klacht zonder verlossing. Toch is het boek als geheel ,,mooi'' (als men even aan de wat plechtstatige en vage taal die bij onze Remonstrantse broeders en zusters gebruikelijk schijnt, gewend is). Het meest heb ik genoten van het artikel van Ds. Poortman ,,In de greep van de tijd''.

Het belangrijkste van de vijf boekjes is ongetwijfeld dat van Prof.

Berkelbach. De lust bekruipt mij, hieruit allerlei te gaan citeren. Eén zinsnede slechts (blz. 18): ,,Het merkwaardig ,,Andere'', wat de prediking van allerlei geredeneer onderscheidt, waarom de kerkgangers feitelijk komen, is

het *Woord Gods*, het gesprek van God en mens in actie

het *onwereldse*, waar je geen raad mee weet in de wereld, maar dat blijkt raad te weten met ons

het *raadselachtige*, dat het antwoord is, de oplossing van alle menselijke raadselachtigheid

het *vaste* en het *tot-rust-brengende*''.

Het geschrift is bijzonder knap, iedere zin is geladen en boeiend. Het is voluit gedrenkt in Schrift en reformatorische traditie. Voor predikanten die rondtobben in de huidige mode-onzekerheden rondom het wondere ambt is het instructief en tevens pastoraal-bewogen. De schrijver denkt dat slechts ,,hier en daar een kerkganger'' door dit geschrift bereikt zal worden (blz. 8). Als dat zo is, ware dit zeer te betreuren omdat breed en tegelijk scherp ook de plaats en de betekenis eveneens van de kerkganger beschreven wordt. Bespreking op gemeente-avonden of nog beter overname van het derde deel in feuilletonvorm in de kerkbladen zou bijzonder heilzaam kunnen zijn.

Misschien mag ik in alle bescheidenheid met het oog op een eventuele herdruk mijn hooggeachte leermeester nog wijzen op enkele drukfouten: op blz. 9 wordt de titel van Hartog's boek foutief geciteerd en evenmin vermeld dat er een tweede bijgewerkte druk van uitgekomen is; noot 13 op blz. 21 hoort op blz. 22; ,,vruchtvaar'' op blz. 47 moet zijn ,,vruchtbaar''.

Wanneer Prof. Berkelbach op blz. 59 zegt, dat het einde van de prediking niet bescheiden genoeg kan zijn en het het beste is dat de prediking zonder schok overgaat in een gesproken gebed, is hij in strijd met Reginald Fuller's opvattingen, die in zijn brochure verdedigt dat de prediking alleen dan goed functioneert als zij voluit in relatie staat tot een er op volgende eucharistie. Fuller, die hoogleraar is in het Nieuwe Testament te Evanston, meent dat vanuit het N. Testament bewezen kan worden dat een preek zonder liturgische context degradeert tot intellectualisme, moralisme of emotionalisme en geen ecclesia vormt. Wij voelen ons in dit Anglicaanse milieu evenwel niet erg thuis, vooral niet als Fuller (blz. 43) betoogt dat in de sacramenten Johannes 14:12 in vervulling gaat: ,,Jezus' wonderen prae-figureren de Messiaanse redding, de Sacramenten bemiddelen deze''. Ondanks dit sacramentalisme is de brochure toch waardevol door eenvoud, helderheid en deskundigheid.

Voor de huiselijke godsdienstoefening, die naar vorm, inhoud en tijd in vele gezinnen een probleem is, gaf een Commissie van de Raad voor de Eredienst der Ned. Herv. Kerk een orde van dagelijkse Schriftlezingen en gebeden uit onder de titel ,,De Huisdienst''. Hier weer afgezien van de drukfouten (op blz. 5, regel 6 werd een woord vergeten, op blz. 7 moet ,,voorbelen'', ,,voorbeelden'' zijn) ontvangen wij een waar schatkistje, dat ons kan helpen de huiselijke leitourgia rijker en

stijlvoller te maken. De aangeboden gebeden zijn bijbels, vroom en leerzaam. Wij hopen van harte dat de redigerende commissie haar moeitevolle arbeid zal voorzetten, nu ook gericht op bevolkingsgroepen van een ander sociologisch klimaat dan dat van de gebruikers van „De Huisdienst". P. L. SCHRAM

A. J. RASKER, *De Vrouw en het kerkelijk Ambt.* H. Veenman en Zonen, Wageningen 1957. 56 blz., f 2,25.

Prof. Rasker heeft een sympathieke bijdrage geleverd aan het debat over de vrouw en het kerkelijk ambt in de N.H. Kerk. Hij zelf vat in een woord vooraf zijn bedoeling als volgt samen: „*a.* laat de vrouwen zelf beslissen, hoe zij aan haar „onderdanigheid" in de Kerk gestalte willen geven, laat ons mannen haar dit niet opleggen; *b.* laat ons niet menen, dat het goed zou zijn alleen met het diakenambt te beginnen. Daarmee zou noch praktisch, noch oecumenisch een stap van betekenis gedaan zijn. Ook met de openstelling van het diaken- en ouderlingambt mogen we ons niet tevreden stellen. Wanneer wij werkelijk niet alle ambten – die in wezen één ambt zijn – durven openstellen, laten we het dan althans wagen met een dispensatieregeling".

Wij maken alleen een enkele – kritische – kanttekening. Prof. Rasker heeft een eerbiedwaardige hoeveelheid stof over het vrouwenvraagstuk doorgelezen. Merkwaardig, dat hij zo weinig laat zien, dat veel verzet tegen de openstelling van de ambten in wezen niet godsdienstig, maar werelds – in het kader van een bepaald cultuurpatroon – gefundeerd is en dat het dus een stuk gezondmaking van de kerk zelf is, wanneer zij dit doorziet en getrouw aan haar wezen tot een verantwoorde moderne vormgeving komt. Dat hij bij zijn pleidooi zo beslist zijn weg kiest tussen goed en kwaad gerucht – ook van moderne kerkvaders, – stellen wij met dankbaarheid vast. Verrassend zwaar laat de schrijver de argumenten wegen, die hij aan de oecumenische situatie ontleent. Het presbyteriaanse kerktype heeft niet altijd uitgemunt door openheid en begrip voor andere kerktypen. Het is verheugend op te merken, hoe zeer de schrijver hier de ramen durft open te zetten. H. FABER

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

H. A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine a fourteenth century Augustinian.* Uitg. Mij. v/h Kemink & Zn. N.V., Utrecht 1958, 242 blz., ing. f 10,—.

CHARLES WEST, *Communism and the Theologians.* S. C. M. Press, Londen 1958, 399 blz., geb. 35/—.

BRUNO S. JAMES, *Saint Bernhard of Clairvaux.* Hodder and Stoughton Ltd., London 1957, 192 blz. geb. 12/6.

M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben.* M. Hueber Verlag, München 1956.

M. D. CHENU, *Théologie comme Science.* J. Vrin, Paris 1957, Fr. f 750.

M. D. CHENU, *Théologie de XIIe siècle.* J. Vrin, Paris 1957, Fr. f 2700.

J. H. BAVINCK, *De Bijbel IV, Religies en wereldbeschouwingen in onze tijd.* J. B. Wolters Uitg. Mij., Groningen 1958, 184 blz., ing. f 4,90, geb., f 5,50.

PAUL ALTHAUS, *Grundriss der Ethik*, zweite, neu bearbeitete Auflage. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1953, 175 blz., geb. D.M. 11,60.

N. H. SOE, *Christliche Ethik*, zweite erweiterte und neu bearbeite Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1949–1957, 542 blz., ing. D.M. 24,—, geb. D.M. 27,50.

E. J. BEKER, *Libertas. Een onderzoek naar de leer van de vrijheid bij Reinhold Niebuhr en bij Karl Barth.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1958, 442 blz., ing. f 17,50.

B. GEMSER, *Vragen rondom de Patriarchenreligie.* J. B. Wolters' Uitg. Mij., Groningen 1958, 30 blz., ing. f 1,50.

A. C. DROGENDIJK, *Mens en Geneeskunst.* J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 43 blz., ing. f 1,75.

D. W. DE VILLIERS, *Die Kategese in die Nederduitse Gereformeerde Kerk in S.A.* T. Wever, Franeker 1957, 377 blz., geb. f 12,50.

GIOVANNI MIEGGE, *L'Evangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1958, 128 blz., ing. Fr. S. 7,50.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, april 1958.

Ph. J. Idenburg, In de macht der specialisten; C. L. Patijn, Het probleem der Atoomwapens; F. M. Baron van Asbeck, „Nederland in een Aziatisch Stormgebied"; E. Jansen Schoonhoven, Antwoord aan Prof. van Asbeck; K. Heeroma, De hand van de Pottebakker; Erik Ingelstam, De hedendaagse wetenschap en het menselijk leven; J. Elema, Het schip in de berg.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 2 1958.

W. H. Gispen, Het Gebed (II); Y. Feenstra, Geboren uit de Maagd (V); J. A. Schep, Een onaanvaardbare exegese van Jacobus 2:1;

Theologie en Practijk, Voorjaar 1958.

H. J. Heering, Verkenningen rond de praedestinatie; K. A. H. Hidding, Het Christendom als de vervulling der godsdiensten; C. Boer, Vormingswerk.

Musica Sacra, april 1958.

Friedrich Hofmann, Liturgie en Kerkmuziek II; Adalbert Schütz, Hugo Distler;

Vox Theologica, maart 1958.

G. Sevenster, Hoofdmomenten uit de studie der Bijbelse Theologie; P. Winter, The Main Literary Problem of the Lucian Infancy Story.

Studia Catholica, maart 1958.

J. W. Bosch, De visie van Nicolai Hartmann op het werkelijkheidsprobleem; Ferd. Sassen, De herleving van het Spinozisme in Nederland in de negentiende eeuw; C. Schoonbrood, Engelse Analytische Filosofie voor en na 1940; J. J. A. Lucas, Kerkelijk Recht en rechtspractijk.

Bulletin Signalétique, Philosophie, Vol. XI, 1957.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Jan.–Mart. 1958.

J. Coppens, Le problème du sens plénier; O. Lattin, Raison pratique et foi pratique; A. Hamman, Prière et culte dans la Lettre de Saint-Jacques; G. Philips, Trois ouvrages catholiques sur la théologie de Karl Barth.

Nouvelle Revue Theologique, Mars 1958.

L'onction du Christ. Etude de theologie biblique I; P. A. Liégé, L'engagement dans l'éducation de la charité; M. Colleye et J. Raes, Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux. II; M. Delabroye, Direction spirituelle et Vocation. — Avril 1958. J. Galot, La psychologie du Christ; A. Wuyts, Le droit des personnes dans l'Eglise orientale; Fr. Houtart, Dimensions nouvelles de la paroisse urbaine; A. Bauchau, Vers la synthèse artificielle de la vie?

Revue Biblique, Janvier 1958.

A. Feuillet, Les vingtquatre vieillards de l'Apocalypse; P. Grelot, La géographie mythique d' Hénoch et ses sources orientales; J. T. Milik, Hénoch au pays des

aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments Araméens de la Grotte 4 de Qumrân Pl. I); A. J. Festugière, La religion des Romains d'après un auvrage recents.

Les Études Philosophiques, Octobre–Decembre 1957.

Lavelle. Georges Davy, Louis Lavelle; Jean École, Cheminements et perspectives de la metaphysique lavellienne de l'être; Jean Lacroix, Consentement et création; Jean Pucelle, L'agir et le pâtir; Henri Bouillard, Philosophie, religion dans l'Encyclopédie francaise; Paul Chauchard, ,,La vision du passe" de Teilhard de Chardin; Jean École, La Philosophie de la Religion selon Henry Duméry; Erich Przywara, Thèmes anciens et modernes de la philosophie allemande.

Antonianum, Januarius–Aprilis 1958.

P. Rodulphus Valcanover, De origine speciei humanae secundum evolutionistas et Litteras Encyclicas ,,Humani Generis"; P. Bernardus Alaimo, De suicidii definitione; P. Otto Sauermann, Bemerkungen zum Kainszeichen, Gen. 4, 15b; P. Agostino Amore, É esistito Papa Marcello? P. Antonius Domingues De Sousa Costa, Animadversiones criticae in vitam et opera Canonistae Ionnis de Deo; P. Roberto Zavalloni, Percezione ed experienza/con cinque tavole e due grafici.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1. Hefte 1958.

Sigmund Mowinckel, ,,Jahves Tag";

Scottish Journal of Theology, March 1958.

J. H. Hick, The Christology of D. M. Baillie; Joseph C. McLelland, Mythology and Theological Language; C. Cyril Eastwood, Luther's Conception of the Church; G. S. M. Walker, Richard of St. Victor: An Early Scottish Theologian? Brevard S. Childs, Jonah: A Study in Old Testament Hermeneutics; T. M. Taylor, ,,Abba, Father" and Baptism.

Theology Today, april 1958.

John Bishop, The Grace of Continuance; John A. Mackay, The Christian Mission at This Hour; Symposium on Tillich's Theology: Robert C. Johnson, A Theologian of Synthesis; Edward A. Dowey Jr., Tillich, Barth, and the Criteria of Theology; Gordon D. Kaufman, Can a Man Serve Two Masters? George S. Hendry, Review of Tillich's ,,Systematic Theology", Volume II; Glanville Downey, The Byzantine Church and the Presentness of the Past; Edmond Cahn, A Lawyer Looks at Religion.

The Ecumenical Review, April 1958.

George Huntston Williams, The Role of the Laymen in the Ancient Church; Kathleen Bliss, The Ecumenical Movement and the Role of the Laity; N. Afanassieff, The Ministry of the Laity in the Church; P. Picoeur, Ye are the Salt of the Earth; Hans Hermann Walz, Christendom in a Secularised World; Hans Ruedi Weber, The Laity in the Apostolic Church; Ernest A. Payne, Some Illusions and Errors; Samuel McCrea Cavert, The Ecumenical Movement Retrospect and Prospect.

The International Review of Missions, April 1958.

Margaret Sinclair, The Christian Mission at this Hour: The Ghana Assembly of the I.M.C.; Gwenyth Hubble, A Report on Ghana Group Discussion; Ghana Resolutions on Integration with the W.C.C.; U. Kyaw Than, The Christian Mission in Asia To-day; W. Freytag, Changes in the Patterns of Western Missions; U Hla Bu, The Christian Encounter with Buddhism in Burma; Göte Hedenquist, The ,,Dialoque" between Christians and Jews: A new emphasis in the Christian approach to the Jews; Gladwyn M. Childs, The Church in Angola: A few impressions; David J. du Plessis, Golden Jubilees of Twentieth-century Pentecostal Movements; Harold Lindsell, An Appraisal of Agencies not co-operating with the International Missionary Council Grouping; Norman Goodall, ,,Evangelicals and W.C.C. – I.M.C.

OVER FRANZ ROSENZWEIG

III

De tijd en de getijden

DOOR

K. H. MISKOTTE

Leiden

1. *De gewone en de logische tijd*

Zoals we bij onze weergave van Rosenzweigs nieuwe denken bij de kennisleer het *relatie*-begrip de plaats zagen innemen, die zowel in oudere als moderne benaderingen aan het object toekomt, zoals we in het tweede artikel over R. de wiskundige logika zagen wijken voor die van het spreken, de taal, de *grammatica*, – zo zullen we bij het nu aangegeven thema: ,,de tijd en de getijden'' moeten rekenen met een overeenkomstige kenkritische verschuiving, nl. van de makrokosmische, physische tijd naar de tijd als grondvorm der menselijke existentie. Het zou verlokkend kunnen zijn kiemen van dit tijdsbegrip na te gaan bij denkers uit lang-vervlogen dagen; we willen volstaan met enkele aanduidingen, in dezelfde beperkte zin, die we gehecht hebben aan de schets van het pionierswerk betreffende de kenniswaarde van de taal (o.a. bij J. G. Hamann) in ons stuk Rosenzweig II.

Wij herinneren ons dat *Augustinus* reeds de *waardeschatting* van den tijd in verband bracht met acten van de geest (het geheugen, de aandacht, de concentratie, de verwachting) en in het algemeen zijn en tijd, wereld en verandering, met elkaar in innig verband stelde (b.v. Conf. XI, 14 sq.: de civitate Dei XI 5 sq.) – dat daarentegen de M. E. Scholastiek de aristotelische definities volgt (b.v. Thomas Aquinas Summ. theol. I, 10, 1 c; Contra gentiles I, 15, 55) terwijl Duns Scotus zover gaat te stellen, dat het onderscheid van ,,tijd'' en ,,beweging'' slechts forméél door de rede kan worden beaamd. Van meet-af zijn het *rythme* van de waardeschatting van de tijd en het *metrum* van de begripmatige bepaling afwisselend met elkaar in strijd geweest en met elkaar vermengd, hoewel het laatste tot op *Bergson* wel ongeveer de hegemonie had. De beleving, de duur werd subjectief geacht en de ,,werkelijke'' tijd meende men te winnen door een logische verwerking van de primaire praelogische

gegevens die het beleven oplevert; een logische verwerking is een proces van eliminatie van alle factoren tot er een begrip overblijft dat aan de *wetmatigheid* van het denken *beantwoordt*. „Die Zeit ist eine denkend gesetzte Ordnung, bei welcher vom Qualitativen und den Variatonen des subjektiv-individuellen Zeitbewusztseins abgesehen wird, ein fester, konstanter, für alles Denken und Erkennen *identischer* Rahmen, in den jedes Geschehen eingefügt wird. Diese „absolute" Zeit is ein ideales Gebilde und doch, weil ein unentbehrliches Mittel zur *Herstellung* objektiv allgemeingültigen Erfahrungszusammenhanges, von empirischer Realität" d.h. für alle mögliche Erfahrung und deren Objekte gültig, sie ist eine „apriorische" Vorauszetzung, hat „transzendentale" Bedeutung" (zo b.v. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe, sub voce).

Volgens Natorp (Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften, 328 ff.) is deze mathematische tijd de „absolute", omdat ze gekenmerkt is door „*Einsinnigkeit*" en „*Stetigkeit*", door „*Eindimensionaltiät*" en „*Homogenität*". Wat men ook als „physikalische" tijd meent te moeten invoeren (dit destijds tegen Einstein), in elk geval moeten wij (zegt N.) één algemeen geldig tijdssysteem stellen, waarin de kategoriaal-bewerkte ervaringsinhouden worden ondergebracht, omdat wij anders geen „wereld overhouden", althans geen „einheitliche" wereld; d.i. althans geen (zo mogelijk restloos) geobjectiveerde wereld of wereld-van-objecten of wereld onder het gezichtspunt van de acte der objectivering. Daarin vat Natorp slechts samen wat Descartes en Spinoza, maar ook Leibniz en Newton hebben bedoeld, met de woorden van de laatste: tempus absolutum, verum et mathematicum (Nat. phil. princ. math. def. 8) [1]) N. voegt er als kantiaanse correctie de notie van het apriori, de „Bedingung der Möglichkeit" van alle ervaring aan toe. Als „reine Form der sinnliche Anschauung" is de tijd tegelijk allereerst „Form des inneren Sinnes", d.i. „des Anschauens unserer selbst und unseres *inneren Zustandes*" –, hoewel dan de tijd geen „absolute" werkelijkheid heeft, in bepaalde zin subjektief of ideëel genoemd kan worden en alleen in zijn transcendentale idealiteit geldt, blijft men toch tegelijk spreken van zijn empirische realiteit.[2])

Wat is er sindsdien veel gebeurd in ons geestesleven, dat wij, zonder achter Kant „terug" te willen gaan, zo aarzelend en ontevreden

---

[1]) Cf. E. J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld*, 1950, p. 527; Edgar Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*, [8], 1924; dezelfde, *Natur und Erlösung*, 1933.

[2]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Vorländer, S. 63ff.

tegenover deze begrenzingen, eliminaten en verabsoluteringen staan, en zo achterdochtig tegen de consequenties, die het eliminaat blijkt te hebben in de voortgaande quantificering? Veel en velerlei! de reactie van de romantiek is gekomen en de herontdekking van de mythe, de phaenomenologie is gekomen en haar tegenspeler het neopositivisme, de psychologie der denkvormen van Simmel, Spranger, Löwith; ook heeft ons bereikt wat over het verschil tussen grieks en hebreeuws denken blijkens de talen is te berde gebracht, speciaal ook in verband met de beleving en duiding van de *tijd* en de ruimte; en last not least (hoewel meestal over het hoofd gezien) zijn wij door wat de ,,joodse renaissance'' genoemd is (met name in Duitsland: 1925–1935) geconfronteerd met een tijdsbewustzijn, dat zich van het christelijke duidelijk onderscheidt, hetgeen voor de verkondiging principiële betekenis heeft.[1]) Geheel apart staat de bij de phaenomenologie aansluitende hoogst-oorspronkelijke ,,ontologie'' van Martin Heidegger, getiteld ,,Sein und Zeit'' en de van verre hiermee verwante ontologische ontwerpen.[2])

Dit zijn, vrijwel volledig, de *doorbraakplaatsen;* maar van daaruit is de verzetsactie tegen de identificering van mathematische en objectieve (of absolute) tijd verder gegaan, vooral naarmate juist de objectivering een technische extrapolatie van de geïsoleerde rede bleek[3]); wanneer gesteld wordt: ,,le monde est l'unité de mon activité

---

[1]) Wij noemen: *a*) Schelling, *Die Weltalter*, W.W. I 220, 672; II 307; Schopenhauer, Parerga II § 29; Hegel, Enzykl. § 258, § 448; *b*) Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922; E. Cassirer, *Phil. d. symb. Formen*, I 132 f. Ed. Buesz, *Gesch. d. myth. Erkennens*, 1952, S. 143; G. Gusdorf, *Mythe et Metaphysique*, 1953; *c*) E. Husserl, *Ideën*, § 71, 75, 80, 81; Edith Stein, *Ewiger und endliches Sein*, 1945; H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience* (Duitse titel: *Zeit und Freiheit*); *d*) G. Simmel, *Probleme der Geschichtsphil.*, 1923; Ed. Spranger, *Lebensformen*, 1931; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953; *e*) C. von Orelli, *Die hebraïschen Synonimen der Zeit und Ewigkeit, genetisch und sprachvergleichend dargestellt* (1871); E. von Dobschütz, *Zeit und Raum im Denken der Urchristenheit*; J. Hempel, *Altes Test. und Gesch.* (vooral S. 29f.); Thorleif Boman, *Die hebrasïche Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1955 (vooral S. 104ff); *f*) O. Cullman, *Christus und die Zeit*, 1949; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*; *g*) *Encyclopedia Judaica s. v. Chronologie* I, p. 1399ff.; Ed. Mahler, *Handb. der jud. Chronologie*, 1916; *h*) Hedwig Conrad-Martius, ,,*Die Zeit*'', München 1935; Et. Gilson, *Intr. à l'étude de Saint Augustin*[3], 1931, p. 32 s., 192 s.; Romano Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, 1935, [2]1950 (over tijd en geheugen; zowel in de Confessiones als in de Civitate); Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, 1935; Victor von Weiszäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, 1950 (S. 24 f.) over ontmoetingen met Rosenzweig).

[2]) Een christelijk pendant is het meer-omvattende en even-diepe boek van A. E. Loen, *De vaste grond.* Men vergelijke nader: G. Gusdorf, *Traité de Metaphysique*, 1955.

[3]) Brunschvigg, *Etapes de la philosophie mathématique*, p. 576 s. Dezelfde: *De la connaissance de soi* (1931), p. 144.

jugeante" [1]) of als laatste luciede afsluiting verklaard wordt, dat deze wereld, deze tijd te danken is aan de geest, die zich op *zichzelf terugtrekt* [2]) en zo de tijd en de ruimte der menselijke ervaring wordt herleid tot een physische wereld, onder de norm van een geometrische ruimte en een mathematische tijd, die op hun beurt onderworpen worden aan een axiomatische ruimte-en-tijd, sleutel tot elke *mogelijke* (= voorstelbare, denkbare, onvoorstelbare, nauwelijks denkbare) ruimte-en-tijd –, dan wordt het werkelijk een levensbelang voor ons allen, ons op te maken „à la récherche du *temps perdu*". Hiermee menen we enigermate een oriëntatie te hebben gegeven op het veld waar de derde „Stellungnahme" van Rosenzweig zich gesteld heeft of behoort gesteld te worden om door een iets latere generatie te worden verstaan.

2. *De ernst van het Verhaal*

Toen Rosenzweig de term „erzählende Philosophie" invoerde, deed hij het onder de overweldigende indruk van Schellings „*Weltalter*". In deze wijsbegeerte, die om zo te zeggen beurtelings een exploratie is van de aardlagen en een vogelvlucht van het gehele gebied, zijn zowel de „Vorwelt" van het heidendom als de gang der Openbaring begrepen. Wat de exploratie aan de dag brengt zijn minder de elementen der ervaring als wel hun relaties; wat in vogelvlucht gezien wordt brengt verband middels de logika van de taal, d.i. door een terugkeer van de wiskundige logika, die het gesloten eliminaat beoogt en bewerkstelligt, tot de oorspronkelijke, impliciete logika van het menselijk spreken, van het noodwendige *benoemen* en *verbinden* door de mens van de *gegeven relatie* tussen God, wereld en mens en van de gegeven gang van schepping, openbaring en verlossing. Het eerste is niet méér „gegeven" dan het tweede, het eerste is niet minder een menselijke acte dan het tweede. In het eerste overweegt, op de wijze van de ratio, wat de mythe als de „grote ruimte" projecteert aan de rand van het beleven; in het tweede ontvouwt zich, mede op de wijze van de ratio, wat de mythe – als de eigenlijke *woning* van de mens, „als de kleine ruimte" heeft afgetekend en met

[1]) Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 45.

[2]) Brunschvigg, *De la connaissance de soi*, p. 114: La possession de l'univers dans sa realité véritable, à l'encontre de la perception vulgaire, est l'oeuvre de ce qui est le plus éloigné des doneeés de l'imagination, l'oeuvre qui ne doit sa naissance qu'à l'effort de l'homme pour se retirer en lui même et s'absorber dans les combinaisons les plus claires et les plus subtiles de relations purement intellectuels.

haar riten begrensd om die zone te zuiveren.[1]) Deze woning echter is door het geweld der Openbaring eerder een nomadententent, in zover als in de gang van schepping, openbaring en verlossing de Grote Tijd de tijden overvleugelt, de ruimten integreert en zo eerst recht de woning der aarde *bewoonbaar* maakt. Precies het omgekeerde en het einde van het Verhaal zou ons beschoren zijn, indien we Alain ernstig namen: ,,les choses ne nous sont point présentées, mais *nous nous* les présentons ou mieux: nous nous les representons.[2]) Wanneer de ,,Grote Tijd'' herleid wordt tot de physisch-mathematische tijd, dan is de kleine tijd van het mensenleven van een eigen bestand en zin ontdaan. De strekking van Rosenzweigs denken leidt tot een kritiek op ,,het absolute'' als een begripmatig onding, projectie van een wan-geest, vreemd aan de menselijke ervaring en een willekeurige worp van een ontledigd denken. Wanneer wij de ,,juistheid'' daarvan zouden laten gelden (welke R. bestrijdt), dan zou het er om gaan, de verhouding van de absolute en de concrete tijd te bepalen gelijk wij ,,vanzelf'', of ,,met ons gezond verstand'' de verhouding van ,,natuur'' een ,,geschiedenis'' bepalen, waarbij telkens het laatste als het primaire en het synthetische element zou moeten worden beschouwd. Bij de omgekeerde orde komt primair te staan het Zijn, het Oneindige, de absolute Ruimte en de absolute Tijd; ,,un répertoire d'entités abstraites vient s'inscrire dans la cadre de l'absence divine''.[3]) Vanaf het moment dat wij een absolute rede definiëren gaan, *verliezen alle woorden hun zin*, zoals in een absolute ruimte geen huis blijft staan en er in een absolute tijd niets gebeuren kan. Aangrijpend en onthullend blijft het woord van de jonge Brunschvigg: je rêve un temple pur, d'ou je m'excommunie''.[4]) De invoering van het ,,absolute'' breekt het dialogisch verband, waarop de menselijke communicatie (ook die van de rede) gebouwd is. Met het ,,absolute'' komt ,,de olifant met een lange snuit'' en slaat de vorm van het mens-zijn plat, nadat hij het *Verhaal* en de tijd en de ernst heeft *uitgeblazen.*

3. *Die Weltalter*

Schelling was precies bezig zich àf te zetten tegen het absolute en

[1]) Vgl. G. Gusdorf, *Mythe et metaphysique*, p. 51 s. l'espace mythique, p. 65 s. le temps mythique; p. 70: le Grand Temps est le chiffre transcendant imposé au développement des choses ... Fêtes, commémorations, sacrifices sont autant d'ouverture par lesquelles le Grand Temps débouche dans la realité humain pour la transfigurer.

[2]) Alain, *Elements de Philosophie*, p. 41. [3]) Gusdorf, *Traité de Métaphysique*, p. 103.

[4]) *Agende retrouvé*, 1892 ed. 1948, p. 178.

indifferente in het wijsgerig idealisme gelijk Merleau Ponty en Gusdorf tegen dezelfde Monstra, waar de objectiverende wetenschap in haar uiterste consequenties door gebiologeerd wordt en tenslotte verslonden. Het is bijzonder boeiend te zien, hoe de curve van Schellings ontwikkeling uit wat hij-zelf de „negatieve" philosophie noemt via „die Weltalter" naar de positieve philosophie (van Mythologie en Openbaring [1])) vrij nauwkeurig overeenkomt met die van Rosenzweig van Hegel, via Cohen naar de existentialphilosophie en theologie van zijn latere geschriften met als kroon „der Stern der Erlösung", terwijl deze curve weer bijna ident schijnt met die van de bovengenoemde moderne franse denkers. Schelling breekt op zijn eigen identiteitsleer; het is de onherleidbaarheid van het „dasz" die blijft en als een wand stijgt voor de blik van de levende mens – terwijl het „wasz" der dingen en hun formele beantwoording aan de orde–der–rede tot steeds algemener evidentie rijst. „Das allem Denken vorausgehende Sein" noemt ook Kant een afgrond voor het menselijk verstand; daarvan gaat Schelling uit en komt via zijn leer aangaande natuur en vrijheid in Gód tot de diepte van wat wij „gebeuren" noemen, zoals het werd opgevangen in de mythe enerzijds en in de openbaring anderzijds.[2]) De geschiedenis wordt weer het veld der niet slechts culturele, niet slechts existentiële, maar eeuwige beslissingen. Het moge waar zijn, dat Schelling soms nog te onbeschermd spreekt van een „Werden Gottes in den Weltaltern", de strekking is minstens het gebeuren der wereld als een *moment* van het goddelijk-*daad*werkelijk wezen Gods te verstaan. Het enigma van de tijd is gelijkelijk bij Schelling, Rosenzweig en Gusdorf de poort tot een wereld van licht en duur, van zingeving en humaniteit. Een tegenbeeld: wanneer Alain [3]) zegt: le temps ne manque jamais, il n'a ni commencement ni fin ... le temps est contenu et indivisible" – dan spreekt hij over een geprojecteerde abstractie, waartegen niet slechts het gevoel, maar ook de géést zich verzet. *Geboorte* en *dood* zijn grenzen van de geleefde en tot op

---

[1]) Naar enkele beslissende plaatsen moge hier verwezen worden: Schelling, *Sämt. W.* 2 Abt. ed. 1856, I 587; III 86f.; III 10; I 565 f.; III 129f.; I 563f.; III 248; vgl. de diss. van Paul Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, Breslau 1910; verder Hans Ehrenberg, *Disputation*, I. Band: Fichte, 1923, S. 125ff, 191ff., II Band: Schelling, S. 50ff., 145ff.; III Band: Hegel, 1925, S. 79f.; 111ff. 156ff. Vgl. Rosenzweig zelf over Schelling: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* – nu in *Kleinere Schriften* S. 230–273.

[2]) *W.W.* 2 IV 302ff.

[3]) *Elements de Phil.* p. 80.

zekere hoogte begrepen tijd.[1]) En wanneer Lagneau in zijn voordrachten over l'Existence de Dieu [2]) begint met de these: il y a de l'absolu dans toute pensée" en eindigt met de verzekering: „la question de l'existence de Dieu *est* celle de la valeur absolue de la pensée" en als zedelijke sluitrede geeft: „nous ne pouvons atteindre Dieu qu'en le réalisant en nous" [3]) waarmee hij bedoelt = „dans l'exercise de l'action morale conformément à l'exigence rationelle" – dan merken we dat Alain's „tijd" en Lagneau's „God" overeenkomen in het aspect van de verheffing van een tijdloze mens tot een tijdloze godheid, die leeft in een grenzeloze eenzaamheid met zichzelf. Uit zulke gedachten blijkt wel, hoezeer het voor hen die, laat ons zeggen, aan Schellings zijde staan, alles aankomt – want dat is de spits van het probleem – op de moed tot een *samen-denken van God en mens in de tijd*; samen! hoe? in de tijd! waar? dit te denken! op welke wijze? Het is vreemd, dat velen door deze vragen niet worden verontrust, terwijl toch evenzeer de zin van het evangelie als die van het menselijk bestaan àfhangt van de beantwoording daarvan, in dier voege, dat het „*mythische*" en het „existentiële" hier één worden ten aanzien van de eeuwige zin van het *relatieve*.

Wat bedoeld is kan helder worden afgeleid uit Rosenzweigs opvatting van het zg. *anthropomorfe* spreken en denken. Zij gaat veel verder dan wat bij Schelling op de rechtvaardiging daarvan lijkt. (Vooral in zijn beroemde brief aan Eschenmeyer (1812)). R. betoogt dat *onze* taal, *ons* denken, *onze* ervaring de ons alleen toegankelijke kenniswegen zijn tot wat God zou mogen heten; wat daarboven uitgaat brengt niet het meerdere maar het mindere aan inzicht – maar wie daarbinnen blijft vindt geen objectservaring doch *ontmoeting* in de tijd middels het denken en langs de geleiddraad van de taal. „In Wahrheit sind Gottes sogenannte Anthropomorphismen die *Theomorphismen* des Menschen" omdat en in zover de mens het „beeld" Gods, is d.i. bestemd voor het ontvangen der openbaring en der gemeenschap met God in zijn leven, in zijn geschiedenis, in zijn tijd.[4]) Met deze wending is mede gegeven wat wij in het eerste artikel

[1]) Vgl. Jean Wahl, *Existence humaine et transcendence* 1944 p. 67 stelt hetzelfde parallele inzicht ten opzichte van de ruimte: l'espace est mon immersion dans les choses, l'espace est mon émergence hors des choses; l'espace est mon existence en tant qu'elle est inhérente aux choses...

[2]) In *Celèbres Leçons et Fragments*, 1950, p. 296 s. [3]) a.a.O., S. 309.

[4]) „Anmerkung über Anthropomorphismus" in *Der Morgen*, IV Jg, Heft 5, S. 501; nu in „*Kleinere Schriften*", S. 525ff. Vgl. „Die Schrift und Luther" in „*Die Schrift und ihre Verdeutschung*", 1936 – nu in „*Kleinere Schriften*", S. 141ff.

kennistheoretisch ontwikkelden over de relatie-leer en wat in het tweede volgde over de prioriteit van de impliciete logika van de táál. Daarbij sluit onmiddellijk áán wat nu aan de orde is: de wezenlijke betekenis van de tijd, de geschiedenis en het... Verhaal voor onze Godskennis ja, maar dat sluit in: voor onze levende kennis *überhaupt*.

4. *Oponthoud en voleinding, termen van de tijd*

Laat ons, om midden in de zaak te springen, stellen dat het bepalende aspect van de tijd de toekomst moet zijn.[1]) Onmiddellijk komen wij dan aan de vraag naar de retrospectieve waarde van het verleden vanuit de toekomst en staan voor het donker oponthoud van het heden, in zekere zin van *elk* heden. Daar ontdekken we dat we heden en verleden veel meer ruimtelijk denken dan de toekomst, zodat het voor de hand ligt, de ruimte-vorm in verband te brengen met het verleden als *overleden feitelijkheid*, als geobjectiveerd bestand. Het heden zou dan (tenzij het het heden als gave der goddelijke presentie zou zijn) het niet te fixeren moment zijn van de overgang tussen dood en leven.

„Das verzweifelte Wo des Anfangs ... verwandelt sich in ein hoffendes Wann".[2]) Met zulke woorden wordt bij R. telkens aangewezen, dat de constructie der verhoudingen een ruimtelijk karakter suggereert, hetwelk door de tijd, de tijd van Gods handelen, wordt opgeheven. Het zoeken naar een „wanneer" betreft de wèreld, d.i. die pool der relatie die we wereld noemen. Want de openbaring is wel het middel waardoor de schepping bevestigd wordt en waardoor God niet meer in het donker kan terugtreden, „die Offenbarung läszt Gottes Verborgenheit endgültig ins Vergangene sinken".[3]) Maar het blijkt, dat de wereld achterblijft in de tijd, waarbij met wereld bedoeld wordt het ontwerp van God, dat onze wereld is, die *tussen* God en mens blijft als een ondoorlicht en onverzoend element. Naar joods besef gaat het daarom in de verlossing om de *wereld* en slechts om de mens voorzover hij, (juist door de openbaring en het geloof) „geliebte Seele" geworden, eigenlijk minder gestalte heeft dan in het heidendom, méér wereldvreemd en een-

[1]) Dit in overeenstemming met Hermann Cohen in „*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentum*, b.v. S. 293ff., 308: (in de profetisch religie) wird die Zeit Zukunft und nur Zukunft... Das Dasein des Menschen hebt sich auf in dieses Sein der Zukunft... die Propheten, ihr Sehertum hat den Begriff der Geschichte erzeugt, als der Seins der Zukunft".

[2]) Rosenzweig, *Anmerkungen bei Jehuda-Halevi*, S. 230. [3]) S. d. E. II 95.

zaam geworden is.[1]) Weliswaar geeft de liefdedaad, aan de „wereld" verricht, de mens een existentiële ernst, een diepere facticiteit dan tevoren. De „heilige" is niet meer in zichzelf besloten; maar aan de wereld wordt hij, ook als hij een zaddik is, te schande. In de relatie-leer van Rosenzweig staat de wereld op de tweede plaats – niet: God, mens en wereld (gelijk wij plegen te zeggen) maar: God, wereld en mens. Dat houdt in, dat de middenterm juist door het overwegen van de tijd als stonde en continuiteit der Ontmoeting het onmisbaar uitsluitsel geven moet, weliswaar niet (hetgeen onmogelijk is) over de vraag wat God „is" en wat de mens „is", maar wel over de vraag wat de relatie God-wéreld voor de relatie God-méns inhoudt, en ook wat de relatie mens-wereld ... *voor God betekent*. Met „wereld" wordt bedoeld de mensenwereld in haar bovenpersoonlijke determinatie en de creatuur in het algemeen, voor zover zij nog niet tot de realiteit van een eigen aanwezen en zinsvervulling gekomen is in de geschiedenis, waarbij de vraag, hoever wij de notie „geschiedenis" in dit verband mogen of moeten uitbreiden zwevend gelaten wordt, omdat hier wel allerminst theoretische vóórbeslissingen toelaatbaar zijn en hier op de meest strikte wijze gelden moet (wat bij R. van àlle existentiële kennen (niet als gebrek maar als onderscheiding gezegd wordt): komt tijd, komt raad.

De situatie is deze: het donker oponthoud van het heden, gezien vanuit de toekomst, is te „wijten" aan de wereld; doch deze zal niet „geheiligd" worden dan door het samen-zijn en samengaan van God en mens, God en volk, Godsdaad en mensendaad in de gang en wendingen van de geschiedenis, waarbij de vraag naar de prioriteit weder moet worden „ausgeklammert", om een verval van het denken tot een nieuwe abstractie te voorkomen.

5. *De bijzondere Godsnaam*

Het is God om de *wereld* te doen; daar alleen zal Hij openbáár zijn; in haar voleinding zal Hij eerst recht bestáán. Maar de mens leeft onder de macht en het licht van de Naam. In elk geval: een chiffre van de relatie in de beweging van het gebeuren te onswaarts, ons ten goede, voor de mensen, die tegenwoordig zijn, of beter: die tegenwoordig gesteld worden.

We hoorden reeds iets van de overwegingen die Rosenzweig op de gedachte brachten de onvertaalbare Godsnaam JHV inderdaad

---

[1]) S. d. E. II 153.

niet te vertalen bij zijn aandeel aan het werk van Martin Buber, „die Bibel, zu verdeutschen unternommen"; hij stelt voor (een denkbeeld reeds vroeg bijna geheel gerijpt [1]) alleen het persoonlijk voornaamwoord in de drie dimensies van de „Anredende", de „Angeredete", de „Beredete", dus ik, gij en hij te gebruiken. De contekst geeft de dimensie aan, het woord zelf staat in kapitalen. „Den jenen Gegenwärtigen, bei ihnen Daseinde, also ER, der einem Ich Gegenwärtige, bei mir Daseiende: DU; der einem Du Gegenwärtige, bei dir Daseiende; ICH.[2]) Het heden is een godgegeven bestaan en in zoverre boven objectszijde en subjectszijde van de tijd verheven.

Dit alles betreft evenwel. in het knooppunt der presentie in de tijd, de mens en de geméénte. De wereld staat daar voor aller ogen nog buiten, de wereld van de dingen, de machten, de volkeren, de staten, het bovenpersoonlijk onrecht en de dood. De relatie God-wereld is ons verborgen, *totdat de voortgang van de tijd*, de strijd der eeuwen ook dááraan een zegevierende gestalte zal geven. Wat de mens aangaat, hij is door het roepend gebod als zoon in het aanschijn geroepen; zijn toekeer, zijn bekering is reeds zijn verzoening. De mensch, althans Israël zoals het zichzelf verstaat, heeft de verzoening achter zich en heeft verlossing niet nodig, dan in verband met de wereld, zijn wereld. De toekomst is in joods denken steeds in de eerste plaats de toekomst der wereld; de verlossing betreft de wereld. Als God *Verlosser* heet is het als het ware *proleptisch*, voor zover Hij in Zichzelf de belofte is van de verlossing der wereld (en in zekere zin zijn eigen verlossing). Het ligt voor de hand, dat in een dergelijk denken de tijd, de richting en zin, het gebeuren-van-nu en de uiteindelijke vervulling in het midden staan; bedenkt men daarbij dat de mens met bijzondere nadruk als cultuurwezen en in zijn situatie wonende wordt beschouwd, dan is het te begrijpen, dat de geestesgeschiedenis zèlf, die au fond slechts door drie grondrichtingen van het menszijn wordt geconstitueerd (heiden, jood en christen) een *latent-messiaans* gewicht krijgt. Zodat R. b.v. zeggen kan: das Kalendarische ist die Form des Philosophierens. Deshalb steht der reine Kalender („Jahrgang") im System da, wo die Idealisten die Logik... setzten. Jahreslauf (= Natur), Lebenjahr (= Ethik), Weltjahr (= Geschichtsphilosophie), Kirchenjahr – [3]) of elders: Weil Gott die

---

[1]) „*Um jüdische Wirklichkeit*", Bericht vom Bundestag des Älterenbundes der Kameraden in Dessau (1927).

[2]) „Der Ewige", in *Gedenkbuch für Moses Mendelssohn*, Berlin 1929, nu *Kleinere Schriften*, S. 812 ff. [3]) Brief aan Eugen Rosenstock, 5 IX 1916, zie *Briefe* (ed. 1935), S. 653.

Welt geschaffen hat, läszt sich in der Form des Raums oder der Zeit (und selbstverständlich taugt die Zeit besser als der Raum...) also läszt sich in der Form der *Welt* philosophieren. Der Idealismus hat ,,es aber nicht getan, sondern statt dessen in der Form der *Seele* philosophiert'' –. Hoewel dit wat effen gezegd is, moeten we bij deze nadruk op de wereld verstaan, dat het niettemin om de láátste vragen en beslissingen gaat, om zo te zeggen niet alleen om de zin van het bestaan der wereld, maar ook (hoewel niet evenzeer) om de zin van het bestaan Gods. De wereld is een bedreigd gebied, nauwelijks in het aanzijn getreden, en slechts door een eerste handoplegging gewijd. De Openbaring die tot de mens geschiedt, is de waarheid der relatie van God-en-mens, maar de waarheid van de relatie God-en-wereld komt pas aan de dag in de verlossing, die eerder een wonder is dan een continuiteit. ,,Die Schöpfung der Welt bewirkt noch nicht ihre volle Tatsächlichkeit. Es geht der bloszen Kreatur ähnlich... wie zuvor der gottgeliebten Seele... sie ist in Gefahr zu vergehen''.[1])

Aan dit zwevende aanwezen, deze onbeschermde staat, ja deze onvoltooidheid en onvoltooibaarheid ontspringt de notie van het *eschaton*, daaraan hecht zich het gevulde, het menselijke, het geloofsbegrip van de tijd. Schepping, Openbaring en Verlossing kunnen uit *elkaar* niet worden afgeleid. Als ze één zijn, is het in God, d.w.z. in het worden dat Gode eigen is en dat de grond is voor Zijn daden. Er is, zo ernstig èn heerlijk is de tijd, volgens R., een worden Gods te denken, in zoverre Hij schepper en openbaarder geworden is en eenmaal Verlosser zal *geworden* zijn. Daaruit laat zich, ten naaste bij verstaan, niet alleen hoe gewichtig de tijd is, maar ook dat aan deze tijd der daden Gods de absoluut-qualitatieve prioriteit boven de tijd der physica, boven de tijd der zielservaring, boven de ,,tijd'' van de eeuwigheidsspeculatie toekomt; het blijkt, dat het mathematische, het psychische en het noëtische al geïntegreerd zijn in en dienstbaar gemaakt aan het geschieden van de tijd Gods, die ook de tijd der mensen en – zeer verborgen – ook de tijd der wereld is. Deze verborgenheid kan men het beste benoemen met het geheiligde woord, symbool en begrip van het... Rijk. – Men kan zeggen, dat wanneer het verwant-zijn van tijdelijkheid en vergankelijkheid, van vluchtig heden en nietigheid opgeheven is in de relatie God-mens, het des te onvermijdelijker terugkomt in de relatie God-wereld.

---

[1]) S. d. E. II 170.

6. *Het worden van het Rijk*

Terwijl zowel bij de theologische ontdekking van „God" als bij die van de „mens" het ja aan het neen voorafging, ligt de tijdsverhouding bij de theologische ontdekking van de „wereld" omgekeerd; „während bei Gott und Mensch das Wesen älter ist als das Erscheinen, ist die Welt als *Erscheinung* geschaffen, längst ehe sie zu ihrem *Wesen* erlöst wird.[1]) In het komend Rijk eerst kan de wereld in een zichtbare wezensgestalte gedacht worden die evenwaardig is met de plastische wereld, met de kosmos van het heidendom. Nadat de mens in de wereld van de Openbaring is ingetreden, werd de eertijds astrologisch-beheerste of aristotelisch-geordende, in Oost en West, tot een „unheimelige, *unheimliche* Welt".[2]) Volgens R. staat het geloof pas recht tegenover de wereld, als het de onttovering van de kosmos aanvaardt in een dialectische verhouding met de beaming van de bestemming der wereld weer, nu in *wèzen*, kosmos te zijn. Kan het geloof zulk een positie kiezen, die een zo strikte tegenstrijdigheid tot basis heeft? het antwoord ligt hierin, dat wat het geloof zoekt hier nu werkelijk „nicht ein schon Vorhandenes ist, sondern etwas das erst *kommt*". Men kan vragen: „komt" het Rijk of „groeit" het? enerzijds kan het niets anders zijn dan „die Verlebendigung des Daseins", die groeit, omdat zij mèt de wereld meegeschapen is; eeuwigheid is een toekomst, die zonder op te houden toekomst te zijn, niettemin tegenwoordig is in het heden. Anderzijds ziet Rosenzweig zich gedreven tot het inzicht, dat „groei" in dit geval toch eigenlijk in geen verband staat met de stille voortgang van de algemène tijd, maar veeleer de uiterste keerzijde van een komst, van een creatieve vernieuwing. De *complementariteit van „groei" en „komst"* duidt dus op een tijd, een gebeuren, dat verticaal op beider strekking staat en ook daarin nog het dubbele gelaat van gave en opgave laat doorschemeren. Dat de groei slechts door een komen zinvol kan zijn, houdt ook dit in, dat op de menselijke daad-van-begeren, daad-van-gebed, daad-van-recht en gerechtigheid gerekend is. „Ohne diese *Vorwegnahme* und den inneren Zwang dazu, ohne das Herbeiführen-wollen des Messias *vor* seiner Zeit, und ohne die Versuchung „das Himmelreich zu gewaltigen" ist die Zukunft (der Welt) keine Zukunft sondern nur eine in unendliche Länge hingezogene, nach vorwärts projizierte Vergangenheit" [3]). Voor de pluralis der schepping en voor de singu-

[1]) S. d. E. II S. 169, III 137. [2]) S. d. E. I 56; II 170.
[3]) S. d. E. II S. 177, 180. vgl. Aantekeningen bij Jehuda – Halevi-vertaling, S. 146, 255.

laris der openbaring komt in de Godsgave- en mensendaad, als anticipatie op de verlossing der wereld, de dualis op den troon. Daarmee stemt overeen, dat *het jongste Gericht geen scheiding brengt, maar de uitdelging van alle scheiding*, ook die tussen mens en wereld en zelfs die tussen de schepper en de verlosser, tussen de Schepper, die de scheiding stelt in de tijd, en de Verlosser, die zichzelven scheidt van de scheidingen der tijden en der geschiedenis en zich ontspant van alle spanning. ,,Die Erlösung läszt den Welttag jenseits der Schöpfung wie der Offenbarung enden in der gleichen mitternächtigen Glockenschlag, der ihn begonnen – aber von dieser zweiten Mitternacht gilt, was geschrieben steht (Ps 139), dasz die Nacht Licht ist bei Ihm'' [1]). De gedachte van het Rijk, die in de mensen altijd weer opstaat als de dagen zich vernieuwen in de gestrekte tijd en weer inslaapt als de dagen weer oud worden en ,,toch alles bij het oude blijft'', heeft Israël voor zich en de volken *levend* willen houden door haar in het jaar te trekken, door zonder af te dingen op het jongste gericht, het feest van Nieuwjaar in de herfst van het jaar als dag-van-het-gericht te ,,vieren''. Zo wordt het messianisme gevoed, dat op de paradox van twee onderstellingen rust: 1) voor de mens bestaat er geen vóórtijd, geen praehistorie; 2) alle geschiedenis is slechts praehistorie, vóórtijd van de Tijd, die we ,,eeuwig'' noemen.

7. *God verzoeken*

De existentiële opvatting van de tijd, waarin wij zijn en dienen, de tijd, die dus in hoofdzaak strekt tot heiliging en verlossing van de wèreld, brengt mee dat hier, gelijk elders in het joodse denken, hoge abstractie en primitieve levensbeaming, samen gaan. Het talmudisch-haggadisch spreken over God heeft, ook voor R., wendingen, die de diepste inzichten, de hoogste vergezichten openleggen voor onze blik; en nergens komen zij menselijker, vreemder en ontroerender naar voren dan in de naief-dialectische vraag naar de mogelijkheid, dat God en mens over en weer, elkaar in verzoeking brengen, Toch hangt aan deze vraag de *ernst* van de tijd. Zou het al waar zijn, dat de mens noch de gemeente noch ook een rechtvaardige de Godheid als schepper en als openbaarder zou kunnen dringen zijn wezen en daad te versnellen vanwege de verlokkende mogelijkheid van het snel-naderend moment van een welslagen – wie hetzelfde zou stellen

[1]) S. d. E. II S. 194. Vgl. Jehuda-Halevi, S. 50, 192.

ten opzichte van de Verlòsser zou mèt de tijd, ook de creatuurlijke vrijheid, de daad en het gebed *ontledigen*. De wederkerigheid in de verhouding van God en mens (in het joodse denken overal geldig maar vooral ten aanzien van de Verlossing volgehouden) sluit de *wederzijdse verzoeking* van God en mens in. De Heer moet de mens verzoeken, omdat, wil des mensen hart in waarheid godvrezend zijn, de goddelijke werkelijkheid niet alleen niet-voordelig, maar schádelijk moet zijn; *de mens moet de Heer verzoeken*, omdat, zal zijn belofte hem branden op het eigen hart, Hem de ruimste gelegenheid moet worden voorgehouden in de werkelijkheid van het tijdsgewricht te rechter tijd dóór te breken. Zulk een creatief-aangeboden gelegenheid om creatief te worden tot verlossing van de wereld is vooral het messiaanse gebed: „och, dat Gij de hemelen scheurdet..." Wie God niet waagt in verzoeking te brengen, de laatste wonderen te stellen, die is weliswaar vrij van de quasi-smet, een Schwärmer te zijn; daarom evenwel is hij nog geen rechte partner en pionier: „Die *Ewigkeit* musz nämlich *beschleunigt* werden, sie musz stets „heute" schon kommen können; nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reiches beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern in Ewigkeit nicht.[1]) Dat de ontijdig door de dweper bezaaide akker zelden of nooit vrucht draagt, is niet zo erg als het uitblijven van elk gebeds- en zaai-gebaar, het ten achter zijn bij de tijd Gods, al zou het rechte zijn, met Hem gelijke tred te houden.

8. *Tijd en getijden*

Zo wordt de tijd geleden of gevierd in de dagelijkse dag maar tegelijk en evenzeer geleden en gevierd in het gebed der *gemeente*. Terwille van de toekomst, terwille van het Al, terwille van de ontsluiting van de zin des Als en het uiteindelijk zich-zèlf-zijn Gods.

Wanneer Israël als gemeente niet zou weten van de tijd, de geschiedenis en de toekomst, wie ter wereld zou er dan weet van hebben? Zij weet veel van de tijd en zij weet veel van het leed. Het bestaan van het *lijfelijk*-biddend Israël zou men bijna de *satelliet* van het gesternte der Openbaring zelf moeten noemen: er is een volk, waarin het kernvuur der begeerte, God te verzoeken, eeuwig brandt, een volk, dat de macht van de tijd onderkent en tegelijk

---

[1]) S. d. E. III 16, 20, 37.

ontwapent door de goede magie van zijn gebed. Het gebed der getijden roept de eindtijd.

,,Das *kultische* Gebet, das alles an die *eine* Bitte um das Kommen des Reiches setzt und zu dem alle andere sonst näheren Bitten nur um dieser, einer willen *beiläufig* mitgebetet werden, erzwingt, indem es der Liebe das Ewige (nl. das Reich) als das Nächste zeigt und so die unwiderstehliche Kraft der Liebe zum Nächsten losläszt auf das erlösende Kommen des Ewigen in der Zeit''.[1])

Zo komt er, zou men kunnen zeggen, een nuchtere en volstrekte wijding over de dag, de seizoenen en het jaar, de kalender en de Wende-feesten, de interregna in de wereldtijd en de anticipatie van de liturgie. De tijdrekening is voor het geloof zo niet het diepste dan toch het eerst herkenbare symbool van wat het de ,,grote Tijd'' acht, het raam waarbinnen *zijn* verleden, heden en toekomst zich vóórdoen. Zulke *tijdrekening* heeft niet alleen een hogere *geestelijke* waarde dan die van de dagelijkse ervaring of van de wetenschap, ze begrenst deze laatstgenoemden en verleent hen een afgeleide zin. Men ziet het aan *Israël,* dat de wereld- en de levensjaren telt vanaf... de *schepping!* wie zou nog zo naief zijn, ,,zoiets'' naïef te noemen?, wie zou tegenwoordig zo ondichterlijk zijn, ,,zoiets'' als poëzie te waarderen. Het is de chiffre van een zelfkennis en zelfbeoordeling voor Gods Aangezicht; terwijl land, taal, wet en zede schijnen overleden te zijn, blijft Israël en – hoe zal hij zichzelf in termen van de gewone tijdrekening rekenen? De tijdrekening van het volk kan hier niet de berekening van de eigen tijd zijn, want het is naar de maat van de wereldtijd *tijdloos,* heeft inderdaad geen eigen tijd en al zou het deze hebben, het zou geen voorstelling van een tijd-vóór-de-eigen tijd kunnen opbrengen, noch een voorstelling van een opheffing van de wereldtijd der volkeren; daarom moet het *zijn* jaren evenals *de* jaren tellen naar de jaren van de *schepping.*[2]) Wonderlijke wending die we alleen verstaan als we bedenken, dat de ,,kleine tijd'' door de ,,grote tijd'' omgeven is, wel beslissend krachtens het eschaton,

[1]) S. d. E. III 43.

[2]) ,,Weder die *Erinnerung* seiner Geschichte noch die *Amtszeiten* seiner Gesetzgeber dürfen ihm zum Masz der Zeit werden; denn die historische Erinnerung ist kein fester Punkt in der Vergangenheit, der jedes Jahr um ein Jahr vergangener wird, *sondern eine immer gleich nahe,* eigentlich gar nicht vergangene, sondern ewig gegenwärtige Erinnerung; jeder Einzelne soll den Auszug aus Agypten so ansehen, als wäre er selbst mit ausgezogen; und Gesetzgeber, die das Gesetz im lebendigen Laufe der Zeit erneuerten, gibt es hier nicht; selbst was vielleicht der Sache nach eine Neuerung ist, musz sich doch stets so geben, als stünde es schon in dem ewigen Gesetz und wäre in seiner Offenbarung mit-offenbart'', S. d. E. III 47.

maar juist *daarom* óók retrospectief naar de zijde van de schepping; immers de wéreld, nauwelijks in het aanzijn getreden als schepping, zal eerst recht als schepping Gòds verschijnen in het einde.

9. *De functie der liturgie*

De joodse mens wordt door de kracht van het tijdsbewustzijn, die zich uitstort over de rustende relaties der elementen tot een „Herberge von Widersprüche". De spanningen worden in de liturgie afgeleid en ontspannen (en tegelijk anderszins bijgeladen en in werking gesteld). Wanneer b.v. de sabbath verstaan wordt als het wonder „das dem Jahr Dasein verleiht", nl. als gedachtenis van de schepping, wanneer de Vrijdagavond-zegen over brood en wijn wordt beleefd als wijding der aarde, de Sabbathmorgen gevierd als dank voor de gave der Thora, de namiddag van die dag bestemd is voor het uitroepen van de *éne Naam-der-toekomst* (Zach. 12) –, waardoor de gemeente en de enkeling zichzelf mede oproept en zich aangordt om „het juk van het hemelrijk op zich te nemen", terwijl de uitgang van de sabbath geldt als het tijdelijke *godgewilde doven* van de droom en het intomen van de wil der voleindiging [1]) dan lééft de tijd ìn de getijden. De liturgie leidt de mensen binnen in een bepaald zwijgen [2]), het „wachten". –

Zijn de feesten de wederkeer van het geestelijke jaar, *de sabbath is de wederkeer in de wederkeer;* het is steeds dezelfde dag, de trekken van zijn aangezicht wisselen slechts door het wisselend reciet der Schriftpericopen. Zo weerspiegelt de sabbath de schepping der wereld en de geschiedenis (beide in de *tijd*, als aanvang en ontvouwing, de jaartelling n.b. begint bij... de schepping te *téllen* – ; daarom bezegelt de sabbat tegelijk, dat de openbaring niets brengt, dat niet als „Weissagung" reeds in de schepping verborgen lag; „so musz auch das Fest der Schöpfung den ganzen Inhalt der Offenbarungsfeste in sich tragen; in seinem *eigenen* inneren Ablauf von Abend bis Abend musz dieses Fest ganz Weissagung sein." De sabbat is het feest van de schepping, maar van een schepping, die *om der wille* van de verlossing is geschied, „Deswegen feiern wir das Fest der uranfänglichen Werks nicht am ersten Schöp-

---

[1]) Vgl. Meïr Wiener, *Von den Symbolen*, 10 *Kapitel über den Ausdruck des Geistes*, 1904, S. 69ff.

[2]) Das Wort selber musz den Menschen dahin führen, dasz er gemeinsam schweigen lerne. Der Anfang dieser Erziehung ist, dasz er lerne zu hören. S. d. E. III 53.

fungstag, sondern an ihrem jüngsten Tag, am siebensten Tag." – [1])

Rosenzweig onderscheidt twee soorten van feesten voor het geloof der gemeente van Israël: openbarings- en verlossingsfeesten. Zij hebben echter beide, hoewel niet in dezelfde mate, verband met de tijd, de God van de tijd en het volk-in-de-tijd. Bij de *openbaringsfeesten, Pascha, Schebuoth, Loofhutten en Vreugde-der-Wet* staat wel zeer opvallend het volk centraal. Het gaat om *zijn* roeping, om zijn willige ontvangst van de Thora, om zijn reis met de Thora door de wereld tot een licht-der-heidenen. Steeds staat het volk zichzelf als exclusief en tegelijk wereld (d.i. tijds-)-omspannend voor ogen. De Uittocht, de Sinaï, de Woestijntocht behoeven eigenlijk niet mystiek „tegenwoordig-gesteld" te worden, ze *zijn* tegenwoordig, voor zover hier het uitverkoren volk tegenwoordig is. En toch op het derde feest, *Loofhutten*, kan van de verlossing slechts dit éne kleine onderpand gegeven worden: Zacharja's belofte; met het woord: te dien dage zal de Here één zijn en zijn Naam één, wordt gelijk de dag, ook het geestelijk jaar besloten; en dit nadat eerst het hele boek *Prediker* als tot ontnuchtering van het gehalte der openbaringsfeesten, is gereciteerd. Tenslotte zijn de openbaringsfeesten zozeer de viering van een *weg* in de tijd, dat ze één voor één *tegelijk* pelgrimsfeesten zijn; hun volgorde wil „in dem festen Rahmen des Jahres das Wandelbild der ewigen Weltgangs des Volkes erscheinen lassen".[2]) Het feestelijke der openbaring ligt tenslotte in het gewijde zelfbesef van het volk: „wir aber, wir sind ewig".

In ons verband komt het echter vooral aan op de *feesten-der-verlossing*, met name de „*geweldige dagen*", de tien dagen van Nieuwjaar tot Jom Kippur. De bazuin, op de hoogte van de nieuwjaarsdag geblazen kondigt het eeuwig gericht aan over de aardse dagen en daden, de geschonden geloften en de onvervulde verbindtenissen.

---

[1]) Gleich wie die Schöpfung nicht erschöpft ist darin, dasz die Welt einmal geschaffen wurde, sondern erst in ihrer allmorgendlichen Erneuerungen sich ganz erfüllt, so darf auch der Sabbat als das Fest der Schöpfung kein einmaliges Fest im Jahre sein, sondern musz, allwöchentlich dasselbe und doch allwöchentlich durch den Wochenabschnitt ein andres, sich durch den ganzen Kreislauf des Jahres erneuern, a.a.O. III 54.

[2]) Vgl. III 68 „Das Hüttenfest ist, obwohl es die Erlösung zur Ruhe feiert, doch noch das Fest der Wüstenwanderung. In den Festen der Gemeinsamkeit des Volks im gemeinsamen Mahl so wenig wie in denen des gemeinsamen Hörens ist der Mensch schon in die Gemeinsamkeit des letzten Schweigens eingekehrt. Über der bloszen Begründung der Gemeinschaft im gemeinsamen Wort wie über ihrer bloszen Auswirkung in gemeinsamen Leben, musz es doch ein Höheres geben, und sei dies Höhere auch an der *äuszersten* Grenze der Gemeinschaft gelegen und eine Gemeinschaft *jenseits* des gemeinsamen Lebens."

Dit is het jaar, de tijd in zijn akmè, in zijn einde en in zijn òmslag. Het heilig volk staat voor God met de opsomming van zijn naakte falen; de biddenden werpen tijdens de geweldige dagen het doodskleed om, tegelijk een herinnering aan het stervensuur der toekomst en aan de huwelijkssluiting in het verleden, toen de bruidegom in hetzelfde gewaad onder de trouwhemel stond. „*Das Jahr wird ganz und gar zum vollgültigen Stellvertreter der Ewigkeit*" [1]). Dit zijn de dagen, de enige, dat de jood knielt; *niet* in schuldbesef en verlegenheid, niet in de bede om vergeving (in het hoofdgebed van de sabbat wordt dan de bede om vergeving wèggelaten) maar slechts „im Schauen der unmittelbare Gottesnähe" – een gebeuren dat men verbonden denkt aan de *herinnering* aan de tegenwoordigheid Gods in de *vroegere* tempeldienst en voornamelijk aan het ogenblik „wo die Priester den nie ausgesprochenen, stets umschriebenen Namen Gottes dies einemal im Jahre unumschrieben aussprachen und das im Tempel versammelte Volk auf die Knie fiel." –

Men kan zeggen, dit is in de tijd, de stonde van het „jongste gericht", als men in rekening brengt, dat in deze wederkeer van het gericht, tegelijk de inkeer van de eeuwigheid („von aller jenseitigen Ferne befreit") wordt ontmoet, wordt gevierd. Hoe deze boetedagen waarlijk de kern vormen van de viering der verlossing, is moeilijk te verstaan. Misschien is het geheim, bij benadering, te doorlichten juist met de dubbelzinnigheid van het doodskleed, dat onder de trouwhemel *als feestkleed* wordt gedragen, voorzover de man in het huwelijk de dood gaat trotseren om het eeuwig bestand van het volk te bevestigen (hij keert zich van het eigene naar de gemeenschap, tot een dienst in de tijd), terwijl op de geweldige dagen het feestkleed *als doodskleed* wordt gedragen, omdat deze mens hier uit alle gemeenschap is teruggetrokken, in eigen eenzaamheid, als een gestorvene midden in het leven, naakt voor God staat (want, Ezech. 18, de enkeling, de ziel is het, die zondigt). Een verzoening is er niet, een bekering is hier niet in het geding, de *overgang* van gericht naar genade, van de tijden van het verleden naar de komende tijd en de toekomst valt *nauwelijks* te bemerken. Alleen, ieder staat, zo eenzaam als hij is, in de gemeenschap met de ánderen, die bidden in hetzélfde jongste gericht. En de liefde Gods voor dit zijn volk heeft geen grond en behoeft niet een nieuwe grond in de crisis van de waan Zijner zonen (strikt genomen is de zonde voor Israël in

[1]) S. d. E. III 82 f.

wezen meer schuld-van-waan dan schuld-van-opstand). R. zegt (met een merkwaardig „und", dat we voor typisch-joods mogen houden sinds het verlies van het heiligdom en de dienst-der-offeranden): „*und* solch gemeinsam-einsamen Flehen einer Menschheit in Sterbekleidern, einer Menschheit jenseits des Grabes, einer Menschheit von Seelen, neigt sein Antlitz der Gott der den Menschen liebt vor seiner Sünde wie nachher" ... „also dasz der Mensch, dem so das göttliche Antlitz sich neigte, aufjubelt in dem Bekenntnis: Er, dieser Gott der Liebe, er allein ist Gott" [1]).

Daarmee heeft de hoogste golfslag in het getij der tijden de „eeuwigheid" d.i. de eeuwige zin van de tijd bevestigd. Deze belijdenis zegt R. is „ein Ewigkeitsrausch". Daarom is het des te opmerkelijker dat de terugweg in de kringloop van het heilige jaar geëffend wordt door het Loofhuttenfeest dat *na* de „geweldige dagen" komt, het verschijnt als „das Fest der Erlösung auf dem Boden der *un*erlösten Zeit".

10. *De weg der volken*

Dat R. de kerk (of het christendom) erkent en (men mag wel zeggen) belijdt als de weg-der-volken, kan ons slechts een bevestiging zijn van zijn ernstig-nemen van de tijd als grondvorm der menselijke existentie. *Deze* tijd is ten alle tijde en tegenover elke tijdsabstractie de eigenlijke, de zinvolle tijd; te zijnen opzichte kan men woorden gebruiken waarbij zich iets laat denken (wat bij de kosmologische tijd nauwelijks en bij de „absolute", „objectieve" in het geheel niet mogelijk is); het gaat daarbij om de existentiële toeeigening van „le temps mythique" als zin en structuur zowel van de kalender als van de liturgie; het gaat, om nog nader met Gusdorf te spreken, om „l'anthropologie *concrète*, le monde *récu* en le Dieu *vivant*". Geeft dan R. aan het „christendom" een functie, die hij in een omvattend beeld kenschetst als de *straling* van dezelfde ster, waarvan Israël het centraalvuur vormt, dan onderstelt hij dat de mens een cultureel wezen is en dat geestelijke eenheid en scheiding onder de mensen afhangt van de deelname aan een zingeving van zijn historisch-cultureel bestaan. Deze *zingeving* openbaart zich op beslissende wijze steeds weer in de opvatting en beleving van de *tijd* als grondvorm der existentie, als monde vécu, als gang naar de voleinding. De volken, de heidenen kennen de tijd niet in deze zin;

[1]) S. d. E. III 84/85.

hun zingeving behandelt R. in de ,,Vorwelt", waar theogonie en kosmogonie (in hun twee-eenheid) als neerslag van het niet-weten, tot aan de rand van het werkelijke Niet voert [1]); waar de mythische god, de plastische wereld en de tragische mens prevaleren, kan geen ruimte zijn voor een teleologisch gerichte, laat staan een messiaans te vervullen geschiedenis. Het kan verrassen, dat R. (als tot de synagoge weergekeerde) het johanneische woord ,,*niemand komt tot de Vader dan door mij*" [2]) opneemt en voluit wil laten gelden voor de gojim. Dat betekent enerzijds dat een uitzondering op deze weg gevormd wordt door hem, die reeds van nature, door oer-roeping, door de ,,Zeugung" en door de besnijdenis bij de Vader hoort en bij de Vader *is* nl. Israël. Dat betekent anderzijds, dat op de Christus-openbaring voor en onder de volken géén reductie tot de ,,historische Jesus" enz. kan worden toegepast, dan op straffe van het verlies der paralleliteit en complementariteit met Israël. Een liberaal christendom is naar R.'s inzicht een terugval in een profetische religie als die van Zarathustra; het kan niet *fungeren als weg der volken*, omdat de afdoende Openbaring daar noodzakelijk ontbreekt en de tijd als Godstijd (die geestelijk-primair is aan de algemene, de ,,objectieve" tijd der wereld) vanzelf vervalt.[3])

Dat wil niet zeggen, dat bij het peilen van de bepalende tijd en de geleidende getijden de herhaling van een *dogmatische these* aangaande Christus zou kunnen volstaan; evenmin als dit bij een geïsoleerd poneren van de Thora als gezagsinstantie het geval zou zijn. ,,...wir wollen je gerade wissen *wie denn* die auf den dogmatischen Grund gegründete Gemeinschaft sich *Wirklichkeit* gibt. Genauer noch: wir wissen, es musz eine ewige Gemeinschaft sein, so fragen wir ... wie sich eine Gemeinschaft für ewig gründen könne.[4]) Bij Israël nu ziet R. de *eeuwigheid-des-levens* door de duurzame verworteling in zich*zelf* betuigd; het geslacht is ,,heilig", en het land en de taal, ten teken dat verleden en toekomst betrokken zijn op dit leven, ja ,,das *Er*zeugen der Zukunft ist unmittelbar das *Be*zeugen der Vergangenheit", zodat, wanneer het de tekenen tijdelijk moet derven, het een eeuwig-geldende levensvorm om zich heen vindt in de Wet-en-in-zichzelf. Van zulk leven te zeggen dat het de ,,elementen van het Al" in zich *kan* dragen [5]), is zinvol, terwijl het omgekeerd zinloos is, te stellen dat het Al de grond of schoot, kroon of maat van de godgegeven menselijke tijd zou zijn.

---

[1]) Zie, in dit tijdschrift *Rosenzweig I*, Jaargang 12, p. 219. [2]) Vgl. *Briefe*, S. 73.
[3]) S. d. E. III 103. [4]) III S. 48. [5]) Vgl. Rosenzweig, *Zweistromland*, 261.

De wijze, waarop de kerk (of het christendom) eeuwige gemeen schap grondvest is niet de eeuwigheid des levens, dat in zichzelf voltooid en gesloten is, het is veeleer de *eeuwigheid-van-de-weg*. De christen kan zich niet een eigen tijd scheppen en zich daardoor van de algemene tijd bevrijden – hij steunt op een gebeuren, dat uit het Generzijds stamt en dat hem machtigt zich boven de tijd te stellen. De *Geboorte* en de *Paroesie* stempelen de tijd eerst tot een werkelijke tijd, een gevulde en gerichte tijd. De „Weltzeit" der christenheid bestaat, daar zij niet vergaat maar geldt en bestaat, als eeuwige weg uit louter centra; „denn jedem ihrer Punkte ist *Anfang und Ende gleich nah*" gezien vanuit het Midden van de tijd. De missie van de ekklesia onder de volken is haar „Ausbreitung durch alles Auszen hin", zij realiseert daarin „das Geheimnis der Ewigkeit des Wegs".[1]) De elementen: God, wereld en mens worden hier op een totaal-andere wijze aanschouwelijk, namelijk o.a. door de divergentie en synthese van *polaire tegenstellingen*,[2]) die heersen in het denken der volken, die zij, de ekklesia, wil dienen, waaronder R. b.v. verstaat (o.i. ten onrechte) de nadruk op de Vader òf op de Zoon, de spanning tussen de gestalte van de priester en de heilige, de staten van coelibaat en huwelijk, de controverse tussen kerk en staat, ook de deels historische, deels blijvende geleding van een petrinische, een paulinische en een johanneïsche levensvorm der gemeente.

II. *De feesten der kerk*

De beste wijze de structuur voor ogen te krijgen, is ook hier de poging om de volgorde en samenhang, rangorde en zin van de feesten te verstaan. Beslissend in de tijd is het *Heden*: „von Christi Geburt an gibt es nun nur noch Ewigkeit" – dat is de zin van de christelijke jaartelling. „Die Zeit prallt an der Christenheit nicht ab wie am jüdischen Volk, aber die flüchtige ist *gebannt* und musz als gefangener Knecht nun dienen." Tot stilstand vergaan schijnt heel het verleden, de vóórtijd van sibyllen en profeten. En wat de toekomst betreft, zegt R. (al eskamoteert hij terzijde de hele eschatologische verwach-

---

[1]) S. d. E. III S. 112.

[2]) III S. 113. Es müssen unter den Schritten der Christenheit in die Länder: Gott, Mensch und Welt je zweierlei verschieden Blumen erblühen; ja, diese Schritte müssen in der Zeit auseinanderführen, und je zwei Gestalten des Christentums müssen jede ihren eigenen Weg gehen durch jene drei Länder (God, mens en wereld) gehen, gewärtig, dasz sie sich wohl einmal wieder vereinen, aber *nicht* in der *Zeit*. In der Zeit marschieren sie getrennt, und nur indem sie getrennt marschieren, sind sie gewisz, das ganze All zu durchmessen und dennoch sich nicht in ihm (dem All) zu verlieren.

ting der gemeente) diepzinnig en geestig: „*Der Christ ist ewig Anfänger;* das Vollenden ist nicht seine Sache – *Anfang gut, alles gut!*" [1])

Wat het heden aangaat aanvaardt de ekklesia de gegeven tegenstellingen (man en vrouw, slaaf en vrije, jood en heiden, rijken en armen) om ze te transcenderen met de broederschap „in den Heer". Als wij er nu van afzien, dat R. het tijdsbesef van de kerk al te eenzijdig bindt aan de enkeling, de existentiaal van het „heden" extrapoleert alsof het heden niet mede bepaald wordt door de Paroesie [2]), de vóórtijd verzonken ziet in plaats van mee-geïntegreerd in de ware actualiteit der Openbaring (gelijk wij bij deze studie over een zo onbekend-gebleven denker in het algemeen de kritiek menen te moeten opschorten opdat de stem en de leer ongehinderd zou dóórkomen) – blijft er zeer veel over in deze phaenomenologische omschrijving der christelijke feesten, dat treffend is van waarheid en rijk van zin.

Als uitgangspunt kan men nemen de volgende typering: „Wo zwei in seinem *Namen* beisammen sind, da ist die *Mitte* des Wegs, da ist der ganze Weg überschaubar, Anfang und Ende gleich nah, weil der, der Anfang ist und Ende, hier mitten unter den Versammelten weilt". Dat maakt de mensen tot „die Gleichzeitigen". De leergang die tot het samen-zwijgen voert gaat, óók in de kerk, van het *horen* in gemeenschap en het gemeenschapsmaal naar de gemeenschap in de aanbidding.[3]) Het feest, dat de tijd het meest markante getijde geeft en een levende geleding is de *Zondag*, de dag van het leren-horen; het rusten als voorschrift of raad is zelfs in wettisch-denkende tijden nooit streng gehandhaafd. Beslissend is dat de dag zijn zegen uitstraalt over het dagwerk en zo het beeld werd van deze „immer von frischen, immer jung, immer neu die Welt überstrahlende Kraft des Christentums". Het hoort daarom tot de structuur, dat de Zondag die het kerkelijk jaar opent de eerste *Adventszondag* moet zijn [4]), gelijk de Zondag de *eerste* dag moet zijn en zó „dem Jahr Dasein verleiht".

---

[1]) S. d. E. III 127.

[2]) Zo kan men o.i. de volgende typering onmogelijk laten gelden: S. d. E. III, 101: „So drängt sich das christliche Bewusztsein ganz versenkt in Glauben, hin zum Anfang des Wegs, zum ersten Christen, zum Gekreuzigten, wie das jüdische ganz gesammelt in Hoffnung, hin zum Manne der Endzeit, zu Davids königlichem Sprosz."

[3]) S. d. E. III 108.

[4]) a.a.O. III 103. Wie uns das höchste Fest des Erlösungsfeste, der Versöhnungstag, ohne regelmäszig auf einen Sabbat zu fallen, doch *gesteigert* sabbatlichen Charakter trägt, so liegt ein gesteigert *sonntäglicher* Glanz für den Christen über dem Fest der beginnenden Offenbarung, das ebenfalls und sogar in auffälligem Gegensatz zu seinen Geschwisterfest en Ostern und Pfingsten, äuszerlich nicht auf den Sonntag festgelegt ist.

Over de onderbouw der zondagsgetijden, (waarin de Epiphanie Christi voor de kerk de functie heeft van de aanvang van de schepping bij Israël), legt zich nu een reeks van *drie* feesttijden, die het geestelijk jaar het bijzonder gelaat geven van de herhaalde Begehung, de rituele viering van de openbaring, de openbaring namelijk die het onaanschouwelijk Midden is van de tijd. R. meent dat de overwegende plaats van de *muziek* tekenend is en wel de in laatste instantie enige, voluit gerechtvaardigde, beoefening der muziek, omdat de verleiding in ,,ideale Zeiten'' te verkeren hier, in de eredienst, is afgesneden [1]). Het sacrament van het Avondmaal is als ,,tegenwoordigheid van Christus'' het midden of de kroon van de eredienst. Daarmee is gezegd, dat de tijden vervuld *zijn*. ,,So wie unser ganzer Gottesdienst, *auch* wo er der Erinnrung von Schöpfung und Offenbarung geweiht ist, dennoch ganz durchsetzt ist von dem Erhoffen und Erharren der Erlösung, so der christliche ganz vom Gedanken und gegenwärtigen Gefühl der Offenbarung'' [2]). Zo spitst zich R.'s beschrijving van het verschil in structuur toe op het kwalificeren van het heden als zodanig door de tegenwoordigheid van de Heer zèlf in de tijd, gekend en gevierd middels de getijden.

Kerstmis staat in analogie met het joodse Pascha; het christelijk *Paasfeest* met het joodse feest van het wonder-der-wet, de gedachtenis van Sinaï; het christelijk *Pinksterfeest* met het joodse Loofhuttenfeest. Voor de ,,geweldige dagen'' bestaat in het kerkelijk jaar zelfs geen schijn of schemer van een parallel. Dat kan ook niet anders worden verwacht – en spreekt nog extra dáárin dat de kerk met Kerstmis zich niet heeft kunnen aansluiten aan de joodse kalender, gelijk ze met haar Paschen en haar Pinksteren wel heeft gedaan. De bevrijding in het Midden van de tijd is zo enig en zo voltogen, dat zij het verschil tussen openbaring (of verzoening) en verlossing *uitwist*, meent R. (zéér weinig in overeenstemming met het Nieuwe Testament – maar laten wij dit rusten...). De aperte *mistekening* [3]) hier en daar, is echter slechts een gevolg van de po-

[1]) III 106. Wer einen Choral mitsingt, wer Messe, Weihnachtsoratorium oder Passion hört, der weisz ganz gewisz *in welcher Zeit er ist*; er vergiszt sich nicht noch will sich nicht vergessen; er will sich nicht aus der Zeit flüchten, sondern im Gegenteil; er will seine Seele mit beiden Beinen in die Zeit, in die allerwirklichste Zeit ... hineinstellen. Dahin soll ihm die Musik des Geleit geben ... nur bis ans Tor ... das Sakrament musz ihr das Geschäft abnehmen...

[2]) S. d. E. III 122 – in deze zin ontbreekt in de doorvoering der analogie merkwaardigerwijze: ,,*auch* wo er der Hoffnung der endgültigen Erlösung geweiht ist''...

[3]) B.v. ,,Der Rückblick zu Kreuz und Krippe, die Ereignung der Ereignisse von Bethlehem und Golgotha ins eigne Herz, wird wichtiger als der Ausblick auf dieZukunft

ging, het onvergelijkelijk-*nieuwe* van dit christelijk tijdsbesef in woorden te vatten; het geheel blijft op zichzelf zeer leerzaam vooral voor piëtistische christenmensen, (die meest onbekeerlijken van alle bekeerden), die zich hardnekkig stellen *buiten* de tijd.

Op vele aangelegen punten treft R. wel precies in de roos, b.v. als hij zegt dat het feest der Geboorte met de schepping analoog is, echter in dier voege dat de drie tijden van schepping, openbaring en verlossing daarin *nòg eens*, als het ware cyklisch, mede-begrepen zijn. Ook de zin van de vastentijd vanaf de Goede Vrijdag wordt diep verstaan als „eine einzige Vergegenwärtigung". Pinksteren, zo wordt gesteld, bezegelt de verlossing *midden* in de openbaring *als* het begin van de tijd der verlossing. In de kerk overheerst de continuïteit; en het eschaton kan daar niets anders zijn dan de phanerōsis van de principieel reeds vervulde tijd.

De wonde in het lichaam der christenheid, der gemeente uit de gojim,[1]) blijft echter – en daarmee komt een onthullende kritiek aan het woord – het feest van de kerk en van de staat, naast, boven, dwarsdoor elkaar, en dat onvermijdelijk zolang de verhouding van de wereldjaar en het geestelijk jaar niet tot klaarheid schijnt te kunnen komen. In tegenstelling met de synagoge meent de kerk te leven uit het *volbrachte* werk der verlossing, volgens R. anticiperend, gewelddadig en irreëel; de kerk moet dan ook betalen met òf een sectarisme als een repeterende breuk òf een saecularisme op z'n mooist terwille van de missie, „indem sie auf die Zweige des nationalen Lebens ihr verklärendes Licht wirft". Maar ook daarmee, hoe dubbelzinnig het moge schijnen, „leistert sie *ein Stück Arbeit auf dem Weg der Erlösung*, die ja immer wieder nichts anders ist als Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige" [2]). Toch blijft de angel van deze vraag naar de kruising van qualitatief onderscheiden tijden steken. Want men moet o.i. toegeven: de zin van de christelijke tijdrekening sluit in, dat het nachtelijke, het schemerige, dat aan messiaans heimwee en vóórgevoel eigen is, verslonden werd in de heldere dag van het verzoende leven, echter veelszins *ten koste van het pers-*

---

des Herrn. Das Kommen des Reiches wird eine welt- und kirchengeschichtliche Angelegenheit; aber im Herzen des Christenheit ... ist *kein Platz dafür*" III 129. Of „Das ist die Geschichte der Pfingstzeit ... der Herr verläszt sie, aber er läszt sie den Geist ... Gerade als Geist der Überlieferung und Übersetzung ist er des *Menschen eigner Geist* ... Sie müszen lernen zu handeln alsob sie gar keinen Herrn hätten, aber nun können sie es auch: sie haben den Geist, III 127.

[1]) Cf. K. H. Miskotte, *Het jodendom als vraag aan de kerk*, in „*Grensgebied*", 1954, p. 114 v.v. [2]) S. d. E. III 135.

pectief,[1]) inzover als voor de christen een onverhulde kennis van de naakte, wilde levenskrachten nauwelijks meer toegankelijk is en inzover hij er nauwelijks meer mee rekent, dat het God inderdaad om de wereld te doen is – en dat het materiaal van de toekomst en het veld der voleinding nergens anders gezocht moet worden dan in het hier en nu van de onverloste wereld zelve.[2])

12. *Het geloof en de Waarheid*

In Israël brandt het vuur van het eeuwige leven, in en door de Kerk gaan de stralen voort en bereiden den eeuwigen weg. In beide eeuwige of gequalificeerde tijden leeft wat men *geloof* moet noemen in onderscheiding van de religie der gojim. Deze saamhorigheid rust tenslotte in de Waarheid Gods, die in het boven gebezigde beeld als de ster-zelf is verondersteld. De synthese van leven en weg heet Waarheid. „Die *Wahrheit* liegt hinter dem Weg. Der Weg ist zwar ewig, da sein Ende in der Ewigkeit ist, aber gleichwohl endlich, denn die Ewigkeit selbst ist sein Ende".[3]) Of nog duidelijker in de ponering van de werkelijkheid èn de relativering van „eeuwig" leven en „eeuwige" weg: *Gott* ist die Warheit (niet: de waarheid is God), Wahrheit ist sein Siegel, daran er erkannt wird, auch wenn einst alles, woran er in der Zeit *seine* Ewigkeit zu erkennen gab... sein Ende fand ... dort wo auch Ewiges sein Ende findet; in der *Ewigkeit*. Denn nicht blosz der Weg endet hier, auch das Leben... In Wahrheit in der *Wahrheit* schwindet auch das Leben." [4]) De tijd en de getijden als Begehung von het eeuwige leven (Israël) en van de eeuwige weg (de kerk) zullen eenmaal opgeheven zijn in het licht der Waarheid. Het licht, waarin God en mens en wereld zichtbaar worden, gestalte vinden en zich vereeuwigen is het algemeenste en het meest volstrekte licht. Het geloof is geen religie en zijn denken is niet idealistisch. „Ein All des Realen ... findet nicht, wie das idealistische (in wezen tijd-loze) All seine Rechtfertigung in der schöpferischen Einheit des denkenden *Bewustseins*. „Es ist kein von Haus aus dénk-

[1]) S. d. E. III 140.

[2]) Een dergelijke belichting van de problematiek van de christelijke tijd vinden we bij Ernst Bloch, Geist der Utopie, 1e dr. 1918... als ob nicht die kürzeste Handauflegung des wirklichen Messias diese Welt vergottet hätte (S. 331). Bij hem als apocalypticus zijn magie en messianisme verbonden, maar vanuit zulk een positie kan hij dan ook troosten, vrij van de doem der wereldervaring, met woorden die verder reiken dan gemeenlijk het kerkelijk woord reikt: „Niemals auch wäre über uns die Welt so dunkel, stünde nicht absoluter Sturm, zentrales Licht allerunmittelbarst bevor" Thomas Münzer, 1921, S. 296.

[3]) S. d. E. III 153–156. [4]) S. D. E. III 155.

bares All." [1]) Het denken kan niet als creatief gedacht worden; de waarheid is een geschenk; en het geschenk doelt op een einde en het einde is de vervulling van de tijden. De waarheid verschijnt (dat is mede de ernst van de tijd) steeds eerst aan het *eind;* deze grenszône is het gebied van haar heerschappij; zij kan ons daarom nooit als bestand gelden, ze is (hoewel zij de onderstelling blijft, ook van de zin der tijden), de *vrucht* van de tijden, dat wat in de tijd van het eeuwig leven en de tijd van de eeuwige weg mocht rijpen. De Waarheid zelf in haar soevereiniteit, de eigenlijke zijnswijze Gods, moeten wij verstaan als „einfaches Dasein des Höchsten ... ungekränkte alleinherrschende Wirklichkeit jenseits aller Not und Wonne der Verwirklichung [2]), met welk woord te vergelijken zou zijn een jong woord van Heidegger: „Die Freiheit als Tranzendenz ist ... der Ursprung von Grund überhaupt...[3])

De ontvouwing van de aspecten van de tijd, die door de Openbaring worden geconstitueerd, mag ons, naar R.'s bedoeling niet aan de grenzen van het Al der Waarheid doen verstarren als ware het een tijdloos Niets, bij de nadering van het Wezen ons doen vervloeien in de eigen onwezenlijkheid. De tijd en de getijden, de relatieve eeuwigheid (van „leven" en „weg") en de ware eeuwigheid van de waarheid, die de tijd fundeert, – zij zenden den mens terug en voortwaarts in het concrete leven, want de „*Überwelt*" der waarheid moge overweldigend zijn – „was er mir in diesem Jenseits des Lebens zu schauen gibt, das ist *nichts anderes* als was ich schon in der *Mitte* der Lebens vernehmen durfte; nur dasz ich es schaue, nicht mehr blosz höre ist der Unterschied" [4]) – of gelijk R. elders zegt: „auch das „Letzte", das wir von Gott wissen, ist nichts andres als das „Innerste", was wir von ihm wissen: dasz er sich uns offenbart... Aus dem scheinbaren Wissen um das Wesen wird die nahe unmittelbare Erfahrung seines *Tuns;* dasz er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als dasz er liebt".[5])

Een samenvattende terugblik kan ons vanuit deze hoogte van de verlossing, van het wereldheil, van de realiteit der werkzame Waarheid nog iets beter doen verstaan, waarom het (ook voor kerk en apostolische dienst) gaat in de verhalende philosophie, waarom het gaat in het anthropomorfisme, in de losse „elementen" en hun levende relaties, waarom het gaat in het God-verzoeken, waarom

[1]) Else Freund, *Die Existenzphilosophie Fr. Rosenzweigs*, 1933, S. 137.
[2]) S. d. E. III 159. [3]) Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1931, S. 32.
[4]) S. d. E. III 178. [5]) S. d. E. III 166.

het gaat in de strikte ernst van den gestrekten en van den vervulden tijd, in de kalender en in de liturgie, nl. om de *existentiele* zin van de onherleidbare *daden* Gods die in de *Openbaring* worden gesteld en gehandhaafd, zodat de tijd en de ruimte, het lot en het lijf, God en de wereld en de mens van nu voortaan onherleidbaar ex-isteren. Israël en de Kerk moeten daarvoor stáán, dat het mensenleven een *gelaat* houdt, moeten zorgen dat wat, naar de maatstaf van de wetenschappelijke eliminaats-waarheden ook in het dagelijkse beleven van de tijd „mythisch'' moet heten, voor onze tijdgenoten als teken van *heil* bewaard blijve.[1])

Daarvoor is de levende toeëigening van de *grondbeseffen* van *Tenach* nodig. Wat daaraan alles hangt, kunnen we moeilijk zonder de joodse bijbelkundigen en denkers vinden en doorvoeren. Zeker hoort tot de hier bedoelde wijsheid ook wat iemand als Gusdorf in Chapitre V van zijn „Traité de Métaphysique'' geeft onder het hoofd: Critique de l'Absolu – (en menige moderne franse denker náást hem), maar het raakt veel onmiddellijker de doordenking en de handhaving, de breedte van het christelijke geloof en de vreugde der christelijke existentie dan wij meestal vermoeden.

Wij geven nog eenmaal Rosenzweig, de zoon van Israël, het woord, ditmaal over de implicaties van het zg. Oude Testament voor de *christelijke* belijdenis – „Ein Gott, der nur noch Geist, nicht mehr der Schöpfer wäre... ein Christus, *der nur noch Christus wäre, nicht* mehr Jesus, und eine Welt der nur noch All, deren Mitte nicht mehr das Heilige Land wäre – sie würden zwar der Vergottung und Vergötterung nicht mehr den mindesten Widerstand entgegensetzen, aber es wäre auch nichts mehr in ihnen, was die Seele aus dem Traum dieser Vergottung zurück ins unerlöste Leben riefe; sie verlöre sie nicht nur, nein sie bliebe verloren''. – Daarom is elke spiritualisering van het christendom levensgevaarlijk, aan een ideale Christus moet door de „geschichtliche Jesus'' telkens weer het voetstuk worden weggenomen. Dat betekent niet dat de existentiële ernst van tijd en ure moet gezocht worden bij de „historische'' Jezus – integendeel – hoor hoe deze israëliet ons onderwijst: – Aber der *historische Christus*, d.h. eben Jesus der Christ im Sinne des *Dogmas*, steht nicht auf einem Sockel, *er* wandelt wirklich auf dem Markt des Lebens und zwingt das Leben, seinem Blick stille zu halten. Genau so ist es mit dem „geistigen'' *Gott*... er ist in seiner

---

[1]) Vgl. G. v. d. Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, Eranosjahrbuch 1944, S. 11–51.

Geistigkeit ein sehr angenehmer Partner, der uns die Welt... zu freiester Verfügung überläszt. Und diese *Welt* selber – wie gern möchte man sie als... All betrachten und so sich selber statt als ihren verantwortlichen Mittelpunkt, um den sich alles dreht und den Pfeiler, auf dessen Festigkeit sie ruht, – sich lieber fühlen als das herzlich verantwortungslose „Stäubchen im All".[1])

13. *De vernieuwing van de verkondiging*

Hiermee zijn we aan het eind gekomen van onze derde poging tot het wezenlijke van Rosenzweigs denken door te dringen. Het zal de lezer duidelijk zijn geworden, hoeveel formele overeenstemming er blijkt te bestaan tussen Rosenzweigs existentiaal-dialektiek en de dialektische theologie en hoeveel er hangt aan de voortdurende confrontatie van wijsbegeerte en godgeleerdheid in het algemeen. Maar de eigenlijke strekking van het voorgedragene tendeert toch vooral naar een vernieuwing der christelijke *verkondiging*, of bescheidener gezegd, naar een verlevendiging van het besef, dat (om bij onze exempels te blijven), de dood, de taal en de tijd kritische controleposten zijn, waar de onwezenlijkheid, wereldvreemdheid, bleke beweringen, frequentie van ijle herhalingen (die tot aan de wortel van onze gangbare prediking reiken en haar verschijning niet alleen ontsieren, maar bepaald ontkrachten) geoordeeld en verworpen moeten worden. Wie zich in deze ontlediging wáágt, zal ontdekken, dat hij meer en meer ook in zijn denken bij Israël wordt „ingelijfd"; maar ook dat hij nergens meer *terzijde* van de tijd en aan de wereld *voorbij* behoeft te spreken; nergens gaat het zo onmiddellijk om de concretie van dag en uur, leven en weg, mens en mensheid, zin en vervulling dan in een prediking, waarvan, als het God behaagt, inderdáád geldt wat de titel van één van Eugen Rosenstocks laatste werken, menselijk gesproken al te uitdagend zegt: *Wir überholen die Moderne.*

---

[1]) S. d. E. III 173.

ZONDEBESEF EN ZONDEBEGRIP

DOOR

P. SMITS

's Gravenhage

Inleiding

Er bestaat een enorme theologische literatuur over het wezen der zonde naar christelijke geloofsovertuiging. Doch als regel benaderen deze geschriften het thema der zonde vanuit de *dogmatische* gezichtshoek. Men denke b.v. aan de dissertatie van P. D. Tjalsma over *Zondebesef en zondeleer, een psychologisch-dogmatische studie* (1931) of aan het proefschrift van J. M. Hasselaar over *Erfzonde en vrijheid* (1953).

Er is echter alle reden, meen ik, om dit thema ook eens vanuit *godsdienstwijsgerig* gezichtspunt te doordenken. Eén van deze redenen is, dat de dogmatische benaderingswijze zonder meer, niet bij machte is om een verstaanbaar en ondubbelzinnig antwoord te geven op de vragen, die in het hedendaagse menstype rijzen bij woorden als ,,zonde'' en ,,zondenvergeving''. Ofschoon het begrijpelijk en gedeeltelijk ook gerechtvaardigd is, dat de dogmatiek de eeuwen dóór tot op heden toe zich een soort van monopoliepositie verworven heeft in de kerken, dient niettemin geconstateerd te worden dat haar benaderingswijze te eenzijdig deductief is en te veraf staat van het levensbesef van de hedendaagse mens. Steeds méér mensen vervreemden van het bijbelse geloof in z'n traditioneel-dogmatische vormen, ook binnen de kerken. Wat het laatste betreft: men verkijke zich vooral niet op de ,,gelovigheid'' van de oude middenstand, die vergeleken bij de nieuwe middenstand de kerken nog het meest trouw is gebleven. Voor een niet gering deel vindt deze vervreemding z'n oorzaak in het verzuim en ten dele zelfs verzét der kerken om de bijbelse geloofswereld te herinterpreteren met het oog op de geestelijke situatie waarin de huidige mens zich bevindt. Wat met een hoogst ongelukkige en letterlijk genomen onjuiste term ,,ontmythologiseren'' wordt genoemd, is in waarheid een strikt noodzakelijke poging om de hele erfenis der bijbels-dogmatische geloofsvoorstellingen te ont-*rationaliseren*. Het tragi-komische van de huidige kerkelijke situatie is slechts, dat degenen die ernst willen maken met deze ónt-rationalisering veelal gediskwalificeerd worden als

rationalisten, ofschoon juist de diskwalificerende partij in rationalisme bevangen blijkt!

In welk opzicht verschilt nu de godsdienstwijsgerige van de dogmatische benaderingswijze?

De *dogmatische* belichting van de zonde steunt uitsluitend op de bijbelse en dogmenhistorische gegevens, waarbij ze noodzakelijkerwijs op een gegeven ogenblik zelf kiest, al dan niet in geamendeerde vorm, voor één van de vele dogmatische visies, die elkander de eeuwen dóór zo fel bestreden hebben en nóg bestrijden: augustinisme contra pelagianisme en semi-pelagianisme, thomistische contra reformatorische zondeleer, oud-protestantse contra nieuw-protestantse leringen. Bij deze uitsluitend dogmatische benaderingswijze zijn het vooral de volgende vragen, die op de voorgrond treden: wat is het wezen van de zonde? Wortelt ze in de zinnelijke dan wel in de geestelijke „natuur" van de mens? En wat is nu precies de relatie van zonde en schuld, welk verband, maar ook welk verschil bestaat er tussen deze beide? Vervolgens: in hoever is de natuur van de mens door de al dan niet historisch verstane zondeval gedenatureerd, dus „verdorven"? En tenslotte: hoe kan een mens de zonde overwinnen en tot bekering, levensvernieuwing en tot de ervaring van zondenvergeving komen? Aan welke innerlijke voorwaarden moet dan zijn voldaan?

De *godsdienstwijsgerige* methode steunt echter niet uitsluitend op de godsdienstige gegevens, die de *bijbel* ons verschaft, maar op het bredere materiaal der godsdiensthistorie, naar godsdienstfenomenologische gezichtspunten gerangschikt. We herinneren b.v. aan de bekende godsdienstfenomenologische studies van Rudolf Otto over *Sünde und Urschuld* en over *Das Heilige*. Deze oriëntatie naar het bredere godsdiensthistorisch materiaal vloeit niet voort uit een zekere geringschatting voor de specifiek bijbelse gegevens, maar wel uit de overtuiging, dat er nieuw licht valt op de bijbelse gegevens wanneer men ze in fenomenologisch verband stelt waardoor de eenzijdigheid van de dogmatische aanpak gecorrigeerd wordt.

Bovendien heeft voor de godsdienstwijsbegeerte het fenomenologische materiaal, met inbegrip van de bijbelse gegevens, meer de betekenis van een *uitgangspunt* dan van een *fundament*, in tegenstelling tot de dogmatische denkwijze, voor welke de bijbelse gegevens een fundamenteel-normatieve betekenis hebben. Want de godsdienstwijsgeer wordt nu eenmaal sterker geleid dan de dogmaticus door de overtuiging dat de mensheid begrepen is in een proces van

zich geleidelijk ontwikkelend en *veranderend* religieus bewustzijn. In ons land is het de eenzame, maar grondige denker Dr. G. H. van Senden, die hier belangrijke opmerkingen over heeft gemaakt, waarmee hij de feitelijke godsdienstig-kerkelijke situatie op bijna tragische wijze wellicht enkele eeuwen vooruit is. (Vgl. zijn studie over *Het wereld drama*, 1954, speciaal 2e band, 3e deel).

Daar komt nog bij, dat het godsdienst-fenomenologische materiaal dat thans tot onze beschikking staat, bijna uitsluitend afkomstig is uit het vóór-industrialistische en vóór-technische tijdperk der mensheid, terwijl industrialisme en moderne techniek met automatisering en toepassing der atoomenergie, het godsdienstig bewustzijn in zijn ontwikkeling *schoksgewijze* beïnvloeden, hetgeen de kerken in de loop van de tweede helft van deze eeuw nog wel aan den lijve zullen ondervinden.

In elk geval mogen wij zeggen, dat voor de godsdienstwijsgerige vraagstelling de vragen eerst recht *beginnen* waar ze voor de dogmaticus reeds afdoende beantwoord zijn. Het zijn vooral de volgende vragen:

a. De doorlopende vooronderstelling van de bijbels-dogmatische zondeleer is, dat de zonde bij uitstek de *wilsgesteldheid*, dus de gezindheid van de mens betreft. De godsdienstwijsgerige vraag is nu óf deze vooronderstelling juist is en zo ja, in hoever ze dan juist is en in welke zin ze dient te worden verstaan. Wezenlijk gaat het hier om de vraag naar de relatie van zonde en schuld, welke vraag hier op een nieuwe, veel radicaler wijze aan de orde komt dan in de dogmatiek gebruikelijk is.

b. In de dogmatiek wordt de zgn. *zondeval* in verband gebracht met het optreden van een duivelse, antigoddelijke macht, dus van een buitenmenselijke werkzame factor. Voor de godsdienstwijsgerige vraagstelling houdt dit in, dat de aandacht hier geheel van de mens wordt àfgewend om haar uitsluitend op de Godsleer te richten: is God de auteur der zonde en voert de mogelijkheid en praktische onvermijdelijkheid van de zonde ons hierdoor met innerlijke noodzaak veeleer tot een *theo*dicee dan tot een *antropo*dicee? Anders gezegd: betekent het feit der „oerzonde", dat God de mens in een voluit *tragische* levenssituatie heeft geplaatst, rechtstreeks verband houdend met de ondoorgrondelijke, tragische structuur van de hele kosmos? En hoe beïnvloeden deze godsdienstwijsgerige overwegingen ons eigenlijk zonde*besef* in het diepste en intiemste van onze religieuze overtuigingen? Duidelijk is in elk geval, dat bij de hamar-

tiologie de Gódsleer minstens zo belangrijk is als de mensleer, ja bijna nog belangrijker, al hangen overigens in het godsdienstig geloof zelf, alle „loci'' met elkander samen en beïnvloeden ze elkaar dus wederkerig.

c. In de dogmatiek wordt gesproken van de ervaring van *zondenvergeving*, van goddelijke genade. Het spreekt echter vanzelf, dat een diepere godsdienstwijsgerige doordenking van de relatie van zonde en schuld mede consequenties heeft voor de religieuze inhoud van het genadebegrip. Met name rijst hier de vraag of het juist is, dat „genade'' als regel in het dogmatisch denken praktisch vereenzelvigd wordt met „vergeving''.

Op deze drieërlei godsdienstwijsgerige vraagstelling willen wij nu nader ingaan, waarbij we wellicht ten overvloede (maar ik vrees eigenlijk van niet!) nog opmerken, dat alle echte theologische *bezinning* haar innerlijke onafhankelijkheid tracht te bewaren ten opzichte van de kerk. De theologie heeft wezenlijk een verifiërende en corrigerende taak ten opzichte van het belijden der kerken, doch slechts waar ze haar innerlijke onafhankelijkheid bewaart, kan ze deze taak naar behoren vervullen, d.w.z. kan ze het belijden der kerken verder brengen door de geloofstaal te helpen zuiveren en het geloofsdenken te helpen verdiepen. En deze verifiërende en corrigerende taak der theologie is thans dringender dan ooit, want wij verkeren in een historische situatie waarin geen enkele traditionele zekerheid en vastigheid ons *zonder meer* gebleven en gegeven is. Integendeel, elke relatie, ook die tot de bijbel en zelfs die tot Jezus en zijn boodschap, maakt een nieuwe bezinning noodzakelijk vanuit ons eigen besef van authenticiteit, alsmede een nieuwe, strikt persoonlijke toeëigening in existentiële zin.

I. Zonde en wilsgesteldheid

Hoezeer de dogmatische standpunten ten opzichte van het wezen der zonde ook uiteen mogen lopen, over één ding zijn alle het volledig eens: de zonde betreft de wilsgesteldheid van de mens en wijst op een wanverhouding tussen God en mens. De grote vraag is nu echter of dit inhoudt, dat „zonde'' praktisch samenvalt met „schuld'', ja sterker nog: of er binnen het christelijk geloof ook een opvatting van zonde denkbaar is, die veel minder direkt de wilsgesteldheid raakt dan de gangbare dogmatische opvatting doet.

Het fenomenologische materiaal verheldert niet alleen onze kijk op het eigen karakter van het christelijk zondebesef, maar scherpt

bovendien de blik voor de interne problematiek van het christelijk zondebegrip. Van de fenomenologische literatuur noem ik in dit verband, behalve de reeds genoemde studies van Otto, H. Th. Obbink, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen* (1933, hoofdstuk „De mensch en het gansch andere", blz. 93–104) en K. A. H. Hidding, *Geestesstructuur en cultuur* (1948, hoofdstukken „De godsdienstige mens", blz. 28–52 en „De zedelijke mens", blz. 78–103).

Allereerst laat de godsdienstfenomenologie ons zien, dat al naar de geloofshouding, de habitus, in de verschillende godsdiensten verschillend georiënteerd is, dit tevens grote verschillen tengevolge heeft in de visie op God en op de mens. En deze verschillen in visie op God en op de mens geven op hun beurt weer een verschillende inhoud aan het begrip „zonde". De primitieve en antieke godsdiensten vinden hun „kristallisatiepunt" in het mysterie van de *kosmos*, de profetische godsdiensten (Israël en islam) in het mysterie van de *geest* en de christelijke godsdienst tenslotte, oriënteert zich naar het mysterie van de *persoon*. Men kan in dit verband ook spreken van de *participerende* structuur van een godsdienst (primitieve en antieke godsdiensten) dan wel van de *objectiverende* structuur van een godsdienst (profetische religies en christendom). Zonde nu betekent iets totaal anders bij de participerende dan bij de objectiverende geloofsvisie. In de participerende geloofsvisie hangt alles met alles samen: de universele *samenhang* van al wat is en leeft, is hier het beheersende gezichtspunt. Maar zonde is in deze geloofsvisie dan ook alles wat deze universele samenhang te niet doet of aantast. Dé zonde bij uitstek is hier de bloedschande, omdat deze een vergrijp is jegens het beginsel van de reciprociteit, waarop bij de participerende visie de hele zijnsorde berust. Enerzijds worden de vergrijpen jegens de universele samenhang ontzaglijk ernstig genomen als „zonde", omdat ze geacht worden de kosmische orde in *materiële* zin te verstoren. Overtredingen van taboe-regels, van de adat, hebben het optreden van allerlei rampen (hongersnood, overstroming, epidemieën enz.) tot gevolg. Maar aan de andere kant wordt, waar alles met alles samenhangt, alles ook relatief, ook het kwaad, de „zonde". Zoals er plagen van het gewas zijn, die toch altijd *thuis* horen in het kosmisch bestel en mede hierin een rol vervullen, zo zijn er ook a-sociale elementen, die men evenals de plagen van het gewas zo goed mogelijk moet weren, zonder dat men ze ooit definitief kan verdrijven. En ook deze a-sociale elementen passen nu eenmaal in 's werelds bestel en juist dit geeft in zekere zin aan

de ,,zonde'' een onschuldiger aanzien dan op het eerste gezicht lijkt. Verder is duidelijk, dat hier het accent valt op de *daad als zodanig*, zodat het meer gaat om ,,zonden'' dan om ,,zonde''. En deze ,,zonden'' zijn dan bovendien meestal meer van fysieke dan van zedelijke aard. Obbink merkt op, dat het begrip zonde bij de primitieve en antieke volkeren nog het meest beantwoordt aan ons begrip ,,smetstof'' en te vergelijken valt met wat wij besmetting door bacteriën noemen. Ook dode dingen of dieren kunnen ,,zondigen'' en door hun aanraking andere wezens of dingen met zonde besmetten (a.w., blz. 96).

In de objectiverende geloofsvisie krijgt het zondebegrip een andere inhoud. Zonde vooronderstelt hier nl. de *vrijheid* van de mens en bestaat in het overtreden van de door God gegeven geboden. In tegenstelling tot de godsdiensten met een participerende structuur, met hun talloze materiële voorschriften, zijn hier de geboden beperkt in aantal en dragen meer een formeel dan een materieel karakter, d.w.z. dat het hier niet aankomt op de daad op zichzelf, maar op de bedoeling en op de gezindheid. In het christendom treffen we slechts twee geboden aan (liefde tot God en liefde tot de naaste) en hier ontbreekt elk materieel karakter aan deze geboden doordat het volle accent hier valt op de gezindheid. In de profetische religies van Israël en de islam draagt de ,,zonde'' een uitsluitend *zedelijk* en *rationeel* karakter; het rationele karakter hangt samen met de casuïstiek, die het onvermijdelijk gevolg is van de vraag naar de juiste uitleg en toepassing van de door God gegeven geboden. Het accent op het zedelijk karakter heeft tot gevolg, dat zonde en schuld zó dicht bij elkander komen te liggen, dat beide begrippen vrijwel identiek worden. Tevens hangt hiermee samen, dat de nadruk valt op de daadzonde, dus op de zonden in het meervoud, gelijk steeds het geval is waar de verhouding tot de goddelijke *wet* het karakter der zonde bepaalt, al wordt ook, gelijk reeds opgemerkt werd, aan de gezindheid gedacht, met name in Israël. Het zondebesef als *religieuze* categorie sui generis in de zin van *een niet beantwoorden aan*, in onderscheid tot de ethische categorie van het schuldbesef, treffen we slechts in het christendom aan. Het is nog zeer de vraag of in het Oude Testament het zondebesef als religieuze categorie voorkomt; zonde en schuld worden hier vrijwel vereenzelvigd. En in de Koran speelt de zonde praktisch geen rol. Wie het uitvoerige register achterin de Nederlandse vertaling van de Koran, van de hand van prof. J. H. Kramers raadpleegt, ontdekt dat het woord ,,zonde'' slechts een

paar maal in de hele Koran voorkomt en het woord schuld in de ethische zin van het woord zelfs niet éénmaal.

Aan een gesprek met prof. Hidding dank ik de volgende bondige formulering van de antropologische verschillen tussen de verschillende godsdiensten inzake het zondebegrip:

In de primitieve (en antieke) godsdiensten is de mens de *machteloze*, die via de cultus z'n eigen accu oplaadt aan dé Accu. Deze machteloosheid heeft betrekking op z'n kosmisch-natuurlijke zijnswijze.

In de profetische godsdiensten is de mens de *onwetende* ten opzichte van de rechte weg. Deze onwetendheid slaat hier dus op z'n geestelijke zijnswijze.

Doch in het christendom is de mens de *zelfgenoegzame*, de *liefdeloze* in z'n relatie tot z'n medemens. Deze zelfgenoegzaamheid slaat dus op z'n sociale zijnswijze.

De grote vraag is nu of het mogelijk is om deze drie zo sterk uiteenlopende begrippen: machteloos, onwetend en zelfgenoegzaam, met hetzelfde woord „zonde" te benoemen. Dit is slechts mogelijk als we „zonde" gelijk stellen met „*niet heel*" = niet heilig, want in alle drie genoemde gevallen bevindt de mens zich in de toestand van het niet heel zijn.

In hoeverre verheldert dit fenomenologische materiaal nu onze kijk op de interne problematiek van het christelijk zondebegrip? In tweeërlei opzicht. De godsdiensten met een participerende structuur nemen, zoals gezegd, aan de ene kant de „zonde" ontzaglijk ernstig, maar zien haar anderzijds toch ook weer in haar betrekkelijkheid omdat hier alles met alles sàmenhangt. Zonde is nooit alleen daad, ook nooit slechts gezindheid, maar ze is ook een *toestand*, d.w.z. ze hangt óók samen met de toestand van machteloosheid, onwetendheid, eindigheid enz. waarin de mens nu eenmaal verkeert als gevolg van zijn gebondenheden aan de structuur van de kosmos. Ook het christendom kent terdege dit aspect van de zonde, met name in zijn leer van de zgn. erfzonde en van de predestinatie, al blijft dit aspect in de christelijke dogmatiek nog te veel impliciet verondersteld, zonder dat het hierbij komt tot een openhartig bloot leggen van het *tragisch* aspect van de zonde en tot een ontmoeting van het zondebesef en het tragische levensbesef. Verderop in dit opstel willen wij een poging wagen tot een dergelijke ontmoeting van zonde en tragiek. Maar éérst willen we ingaan op dat andere punt waaromtrent de godsdienstfenomenologie verheldering brengt, nl. de vraag naar de verhouding van het religieuze en het ethische aspect in het

zondebesef. In de godsdiensten met een objectiverende structuur, met inbegrip van het christendom, is een latente spanning voelbaar, vooral in Israël en in het N.T., tussen de zonde als religieuze en als ethische categorie. De zonde betreft hier de wilsgesteldheid en toch vallen zonde en schuld nooit geheel samen, maar blijven ze onderscheiden. Otto heeft aan de gelijkenis van de verloren zoon duidelijk gemaakt hoe, fenomenologisch gesproken, het zondige nimmer opgaat in het ethische, al kan omgekeerd het zedelijk verkeerde wel tot ,,zonde'' worden (*Sünde und Urschuld*, S. 10, 11).

Maar in de kerkelijke praktijk, zowel in de rooms-katholieke als in de protestantse sector, pleegt men de begrippen ,,zonde'' en ,,schuld'' nog steeds vrijwel te vereenzelvigen. Het begrip zondaar is praktisch een synoniem van misdadiger, een moreel verwerpelijke. De dichter W. A. P. Smit laat in een van z'n gedichten de zondaar van zichzelf getuigen, dat hij zich als een *melaatse* voor God voelt staan! De eenzijdige hamartiologie der reformatoren is aan deze vereenzelviging der kerkelijke praktijk stellig niet vreemd. De theoloog G. J. Heering ziet als de grondfout in de zondeleer der Hervormers dat hier tweeërlei oordeel verwisseld wordt: de *religieuze* zélfbeoordeling én het *zedelijk*-psychologische oordeel over onze médemens (*Geloof en Openbaring*, 3e dr., blz. 339). Het heilloze gevolg van deze verwisseling is, dat hierdoor in de kerkelijke praktijk de religieuze zelfbeoordeling van het zondebesef veralgemeend is tot een moreel diskwalificerend oordeel omtrent de medemens. Wel hangen ook voor prof. Heering zonde en schuld nauw samen en zijn ze in het leven van de christen niet te scheiden, maar niettemin dienen ze principieel scherp ónderscheiden te worden. Daarom dient het gebruik van het woord zonde in het meervoud angstvallig vermeden te worden, daar hier de vereenzelviging van zonden met moreel verwerpelijke daden vlak voor de hand ligt.

Belangrijk is de poging, die in onze tijd de Amerikaanse theoloog Tillich doet om te komen tot ,,a reinterpretation of sin from a *religious* point of view''. In het in 1957 verschenen tweede deel van z'n *Systematic Theology* tracht hij alle vermoralisering van het zondebegrip te boven te komen door het wezen der zonde te verstaan vanuit de ,,vervreemding'', the estrangement. Volgens Tillich is de betekenis van de mythe van de zondeval dat het bestaan *als zodanig* de overgang van de essentie naar de existentie insluit. En deze overgang van de essentie naar de existentie, die een tragisch karakter aan alle bestaan geeft, betekent vervreemding. Met een citaat:

,,The state of existence is the state of estrangement. Man is estranged from the ground of his being, from other beings, and from himself. The transition from essence to existence results in personal guilt and universal tragedy'' (a.w., p. 44, 45). Dit brengt Tillich nu tot een religieuze herinterpretatie van het traditionele zondebegrip der kerkelijke praktijk. Zijns inziens drukt het woord zonde nl. datgene uit, wat de term vervreemding als zodanig nog niet insluit, nl. de persoonlijke handeling van het zich àfwenden van datgene waartoe men wezenlijk behoort. ,,Sin expresses most sharply the personal character of estrangement over against its tragic side. It expresses personal freedom and guilt in contrast to tragic guilt and the universal destiny of estrangement. The word ,,sin'' can and must be saved, not only because classical literature and liturgy continuously employ it, but more particularly because the word has a sharpness which accusingly points to the element of personal responsibility in one's estrangement. Man's predicament is estrangement, but his estrangement is sin. It is not a state of things, like the laws of nature, but a matter of both personal freedom and universal destiny. For this reason the term ,,sin'' must be used after it has been reinterpreted religiously. An important tool for this reinterpretation is the term estrangement'' (a.w., p. 46). Tillich analyseert deze zondige vervreemding dan nader als ongeloof, als hubris en als concupiscentia, waarbij hij onder concupiscentia niet met Augustinus en Luther uitsluitend de sexuele drift verstaat, maar het onbeperkte verlangen om de hele werkelijkheid aan het eigen ik te onderwerpen, hetzij in de vorm van fysieke honger of van de sexe, van kennis of macht, van materiële rijkdom of van geestelijke waarden. Het is geheel in de geest van Tillich wanneer de Nederlandse theoloog A. H. Haentjens in zijn te snel vergeten *Inleiding tot de dogmatiek* (1934, blz. 145) zegt: ,,Zondebewustzijn is niet het besef van te kort schieten (in het goede), niet slechts innerlijke tweespalt, maar het besef van distantie, van scheiding, van tweespalt ten opzichte van God, een tweespalt die als schuld tegenover God ervaren wordt. Van waar die tweespalt? Zij houdt, hoezeer anders geaard zijnde, verband met de algemene tweespalt, die de schepping manifesteert''.

Zo vallen ,,zonde'' en ,,schuld'' dus nooit samen, al hàngen zij wel samen en is hier naar christelijk levensbesef een voortdurende wisselwerking. Want juist voor het christelijk geloof is in hoge mate kenmerkend de overtuiging dat de zonde wezenlijk de wilsgesteldheid, dus de gezindheid van de mens betreft.

En toch dient de vraag te worden gesteld of er binnen het christendom ook een opvatting van zonde denkbaar is, die veel minder direct de wilsgesteldheid betreft dan de gangbare dogmatische opvatting doet. Ik meen dat op deze vraag bevestigend moet worden geantwoord en veroorloof mij ter toelichting van déze religieuze herinterpretatie van het christelijke zondebegrip een uitvoerig citaat uit *Levensleer* (1941, blz. 74–76) van de christen-humanist C. A. Mennicke: ,,Voor de mens, die in de mythische voorstellingswereld leeft, spreekt het vanzelf, dat kwaad doen op een wilsgesteldheid berust, die tegen de goede bedoelingen van de schepper der wereld en der mensen ingaat. En het kan niet anders of over de problematiek, die daaruit voortkomt, wordt tot in het oneindige gediscussieerd. De vraag vooral, hoe het kwaad in de wereld kon komen, ondanks de goede bedoelingen van de schepper, laat de denkende mens nooit tot rust komen. Men vindt er wel oplossingen voor, maar zij bevredigen nooit geheel en omdat telkens weer de gedachte meespreekt, dat de wijze van formulering verband houdt met het al dan niet ernstig opvatten van de zaak zelf, neemt de strijd soms vormen aan, die men tegenwoordig nauwelijks nog begrijpen kan. Tegenwoordig winden de mensen zich over dit soort vraagstukken ook inderdaad nooit meer zo op. Dat wil waarachtig niet zeggen, dat zij knapper geworden zijn, laat staan over diepere inzichten beschikken. Het is het simpele gevolg van het feit, dat de mythische voorstellingswereld aan overtuigingskracht heeft ingeboet, ja veel mensen eenvoudig niet meer raakt. Ook wat dit punt betreft, speelt naar het mij voorkomt niet de verfijning en beheersing van het theoretische denken de beslissende rol. De eigenlijk ontbindende kracht, die hier werkzaam is, komt voort uit ervaringen, die de mensen in snel toenemende mate opdoen, ervaringen, die verband houden met zekere inzichten der moderne psychologie. De moderne psychologie heeft op alle manieren het verband, dat bestaat tussen de wilsgesteldheid van een mens en zijn psychologische ontwikkelingsverloop, zoals het bepaald wordt door aanleg en milieu, in het licht gesteld. Men kan de gedachte, dat een kwaad gedrag gebaseerd zou zijn op een oorspronkelijk (zogenaamd vrij) wilsbesluit, eenvoudig niet meer denken. En het bewijs voor de juistheid van onze theoretische inzichten op dit gebied wordt dagelijks geleverd door de paedagogische en therapeutische behandeling, die zo menige ,,kwade'' wilsgesteldheid ten goede doet veranderen. Het algemene bewustzijn krijgt dientengevolge langzamerhand een sterk veranderde houding tegen-

over „goed” en „kwaad”. „Kwaad” wordt psychische „Fehlentwicklung”. Wanneer iemand een kind heeft, dat zich niet goed gedraagt, gaat hij een medisch-psychologisch adviesbureau raadplegen, dat hem hulpmiddelen aan de hand doet, die er verbetering in moeten brengen. Een verwaarloosd kind of zelfs een misdadiger vormen tegenwoordig bijna reeds vanzelfsprekend een paedagogisch probleem, omdat men meer of minder nauwkeurig kan nagaan, door welke aanleg-factoren en milieu-invloeden zij tot hun kwade wilsgesteldheid gekomen zijn. De zaak gaat zo ver, dat dronkaards met inspuitingen behandeld worden (en men boekt er succes mee). Niemand haalt het in zijn hoofd om affectieve uitbarstingen of ruzies, die zich in het gezin of elders in het dagelijks leven voordoen, als zonde te bestempelen. Het woord „type”, dat in dit verband zo vaak gebruikt wordt, spreekt boekdelen. En nu leze men daartegenover eens de lijsten van ondeugden in de apostolische brieven van het Nieuwe Testament of de verhalen en gelijkenissen uit het evangelie om te beseffen in wat voor een volslagen andere voorstellingswereld wij tegenwoordig leven. En hoe onmogelijk de oriëntatie aan de oude mythische voorstellingswereld het voor velen moet maken, tot de eigenlijke kern van het zondebegrip door te dringen, die in het religieuze levensaspect een niet te vervangen plaats inneemt. Want wie zijn leven als genade voelt, als iets, dat uit het wezen der dingen tot hem gekomen is, hoe zou die niet de *afstand* voelen tot wat hij dient te zijn? Het gaat hierbij niet om *gevoelens in de psychische zin van het woord*. Het gaat hier ook niet om het formuleren van begrippen of het bezigen van bepaalde uitdrukkingen (teneinde aan te tonen, dat men de zaak zo ernstig mogelijk opvat en de ander aan conscientieusheid en strengheid misschien nog overtreft). Dit alles valt in het niet voor het wezen der dingen, dat toch alles doordringt en waarvoor wij heus geen moeite behoeven te doen om het te imponeren. (Wij kunnen het noch met orthodoxie, noch met „Freigeisterei”). Het gaat enkel en alleen om het oprecht besef, dat de afstand er is. Het verlangen, dat die kleiner wordt, spreekt dan reeds vanzelf. En ook het inzicht, dat alleen de krachten, die uit het wezen der dingen vloeien, het tekort kunnen doen verminderen. Maar dit alles blijft weer achtergrond, liefst onuitgesproken. (Wie het beleefd heeft, weet het wel; wie er niet van weet, kan er misschien wat van bespeuren – naarmate het hem niet opgedrongen wordt). In de praktijk van het leven echter gedraag je je solidair met anderen die naar wezensrealisering streven. En hierbij neem je ter zelfcontrole en wat

betreft het contact met anderen alle mogelijkheden te baat, die het psychologisch inzicht je aan de hand doet. Want het beantwoordt aan de positie van de mens, dat hij ingeschakeld is in de samenhangen der tijdelijk-ruimtelijke wereld. En daar hebben alle morele tekorten en gebrekkigheden een *relatieve* betekenis. Wat het begrip „zonde" inhoudt (het tekort schieten t.o.v. des mensen eeuwige roeping) krijgt alleen zin in het religieuze levensaspect. En wij hebben gezien, dat alle formuleringen en alle identificeringen (met bepaalde wilsgesteldheden of handelingen) onmogelijk en overbodig worden, wanneer de mythische voorstellingswereld komt te vervallen".

Mennicke stelt in dit betoog, waarin ik enkele woorden gecursiveerd heb, belangrijke vragen aan de orde, die in de gebruikelijke theologische discussies over de zonde als regel niet binnen de gezichtskring komen. Vooral drieërlei is hier van betekenis.

Ten eerste: de in de bijbel doorlopend voorkomende vooronderstelling, dat een kwaad gedrag (onze „zonden") gebaseerd zou zijn op een zg. vrij *wils*besluit is ons totaal vreemd geworden als gevolg van de inzichten en toepassingen der moderne psychologie. Alle morele tekorten en gebrekkigheden hebben voor ons in zoverre een *relatieve* betekenis gekregen, dat zij voortvloeien uit de positie van de mens, dat hij nu eenmaal is ingeschakeld in de samenhangen der tijdelijk-ruimtelijke wereld. We stuiten hier op het waarheidsmoment in de godsdiensten met een participerende structuur, die enerzijds de „zonde" ontzaglijk ernstig nemen, doch die anderzijds het kwade ook weer in z'n relativiteit zien als gevolg van de universele, kosmische samenhang van al wat leeft.

Ten tweede: waar de mythische voorstellingswereld komt te vervallen, zo betoogt Mennicke, wordt elke identificatie van de zonde met een bepaalde *wilsgesteldheid* onmogelijk en overbodig. Ja, wanneer we het zondebesef vrij maken van de mythische voorstellingswereld gaat het zelfs niet langer om *gevoelens* in de psychische zin van het woord. Zondebesef wordt dan niets meer maar ook niets minder dan een religieuze *totaal*reactie op ons eigen leven, nl. een besef van afstand en tekort ten opzichte van onze eeuwige roeping zoals we die verstaan in het geloofslicht van het genade-karakter van ons menselijk bestaan. Ik meen, dat we ook op dit punt van Mennicke een en ander kunnen leren, juist waar het er op aankomt, dat we in de kerkelijke praktijk de fatale identificatie van zonde en schuld volledig te boven komen. Maar anderzijds mogen we hier

tegen Mennicke aanvoeren, dat het niet noodzakelijk is om zonde en schuld zo volkomen van elkander te scheiden waar de mythische voorstellingswereld wegvalt, al is de identificatie van zonde en schuld inderdaad in dit geval een onmogelijkheid geworden. We denken weer aan Otto's interpretatie van de gelijkenis van de verloren zoon: zonde is iets anders dan schuld, nl. een specifiek religieuze categorie, maar wel neemt een gelovige ook zijn zedelijk gedrag, dus zijn schuld, op in z'n religieuze relatie tot God. In zijn *Om het eeuwig goed* (1923, blz. 203) geeft wijlen prof. H. T. de Graaf een voorbeeld van een christelijk gebed, waarbij de oude mythische voorstellingswereld is weggevallen en het zondebegrip een religieuze herinterpretatie heeft ondergaan en waarbij tóch de zonde en de schuld niet van elkaar zijn losgemaakt, doch de schuld is opgenomen *in* de relatie tot God: ,,In geloof zeggen wij Uw naam, God, omdat Gij U hebt geopenbaard aan ons. Maar ons hart is nog verkleefd aan baatzucht en eigenzin. Ontzondig ons door Uw heilige Geest. Gij schenkt de moed, om U lief te hebben, en het kruis te dragen, opdat wij stervende levend worden in U. Wij gevoelen met vreugde, dat het zeggen reeds van Uw naam bevrijdt. Want in U is de waarheid. Door U verloochenen wij de eigenliefde en geven U het leven. Het leven is U geheiligd, want Gij hebt het geschapen en woont daarin eeuwig. Zouden wij ontrouw zijn aan U en niet ellendig? Gij zijt getrouw, Uw waarheid leeft door de eeuwen, onze hoop, onze Rots, ons eeuwig Goed''. In het woord ,,*eigenzin*'' wordt m.i. nog treffender en directer dan in de traditionele termen hubris, superbia en concupiscentia de eigenlijke wórtel van de vervreemding in religieuze zin aangeduid, nl. de ikmiddelpuntigheid van ons menselijk bestaan, de centrifugale tendens, die inherent is aan alle individualisatiedrift.

Ten derde: achter Mennicke's betoog staat een *supra*-personalistische Godsvoorstelling, die de personalistische achter zich gelaten heeft of althans méént te hebben. Nu is wel duidelijk dat bij een supra-personalistische Godsvoorstelling een veel minder vanzelfsprekend en veel minder innig verband zal bestaan tussen zonde en wilsgesteldheid dan dit bij de traditionele, in de bijbel dominerende personalistische Godsvoorstelling het geval is. En dit is een zeer actuele aangelegenheid voor het christelijk geloofsdenken. Want men zegge niet te snel, dat de bijbelse gedachtenwereld een personalistische Godsvoorstelling insluit en een supra-personalistische uitsluit. Veeleer laat zich mét Tillich (vgl. zijn geschrift *Biblical religion and the search for ultimate reality*, 1955) verdedigen, dat *beide* Godsvoor-

stellingen in de bijbel voorkomen en dat deze elkander in evenwicht houden. Bovendien: de huidige ontwikkelingsgang van het religieus bewustzijn, ook binnen het christendom, welke ontwikkelingsgang ten nauwste samenhangt met het algemene geestesleven der mensheid in zijn voortgang, wijst niet onduidelijk in de richting van een versterking van de suprapersonalistische, en een verzwakking van de personalistische Godsvoorstelling.

II. Zonde en tragiek

Het moeilijkste punt in de christelijke zondeleer betreft de vraag in hoeverre en op welke wijze de zonde verband houdt met de gesteldheid van de ganse kosmos en dus een *tragische* ondergrond heeft. Wezenlijk is dit de vraag naar de *oorsprong* van de zonde. Nu zijn vele theologen geneigd om hier aanstonds op te merken dat het voor ons antwoord op deze vraag van beslissende betekenis is of wij *monistisch* dan wel *dualistisch* denken. In zekere zin is dit ook zo, mits men echter niet over het hoofd ziet, dat zoals de monistisch denkende godsdiensten met een participerende structuur en de meer dualistisch denkende godsdiensten met een objectiverende structuur elkaar allerminst uitsluiten, doordat elk van beide religie-types godsdienstige wáárheid inhoudt, zo ook bij de vraag naar de oorsprong van de zonde de monistische en de dualistische geloofsvisie elkaar niet uitsluiten, doch veeleer aanvullen en corrigeren ten opzichte van elks eenzijdigheid.

In het verband van onze vraagstelling kan men spreken van een *antropologisch* en van een *theologisch* monisme of dualisme. Bij het antropologische alternatief staan we voor de vraag of we de mens vanwege het religieus-ethisch verschijnsel van zonde en schuld dualistisch *tegenover* de hele verdere levenswerkelijkheid zien staan dan wel monistisch ingebed in het geheel van de kosmos en daarin op zijn wijze participerend. Het gaat hier dus om een monisme of dualisme inzake de verhouding van *mens en natuur*. Maar bij het theologische alternatief gaat het om de relatie van Gód tot het boze in zijn oorsprong en mógelijkheid. Is er een goddelijke tegenspeler, een duivel, die zó geheel en al *tegenover en los van* God staat, dat het ons voert tot een metafysisch dualisme gelijk het Parsisme vertoont? Of is, omgekeerd, God zelf de auteur van de zonde en leidt de mogelijkheid en praktische onvermijdelijkheid van de zonde ons dan ook veeleer tot een theodicee dan tot een antropodicee? Duidelijk is wel, dat wie in het ene geval monistisch of dualistisch denkt, dit ook in het

andere geval zal doen. Wie het feit der zonde in onlosmakelijk verband ziet met de structuur van de hele kosmos, zal eerder concluderen dat God zélf de mens in een tragische levenssituatie heeft gesteld dan wie de verhouding van de mens tot het geheel der kosmos in dualistische zin verstaat.

Vanzelfsprekend dienen wij er ons voortdurend van bewust te zijn, dat we hier staan voor onoplosbare vragen in zoverre het schepsel niet áchter het geheim van kosmos en mens kan zien. Wie tóch achter dit geheim probeert te zien geeft zich over aan onvruchtbare speculaties en de christelijke dogmatiek is hieraan vaak niet ontkomen bij de hantering van begrippen als „zondeval", „erfzonde" en „duivel". Terecht pleit Tillich dan ook vanuit een gelovig realisme voor „the definite removal from the theological vocabulary of terms like „original sin" or „hereditary sin" and their replacement by a description of the interpenetration of the moral and the tragic elements in the human situation (a.w., p. 39). De meeste dogmatische studies blijven nog te veel steken in de mythische voorstellingswereld waarin dergelijke begrippen thuis horen en lopen daardoor vast in allerlei tegenstrijdigheden en denkverlegenheden bij het hanteren van de genoemde begrippen. Zo is het niet toevallig, dat de zwakste bladzijden in de aan het begin van dit opstel genoemde dissertatie van Tjalsma juist die over de erfzonde, de zondeval en de duivel zijn (a.w., blz. 142–156; 160–168).

Hoe dienen wij nu gelovig-realistisch, zonder steriele speculaties, onze weg te zoeken in die tweeledige vraagstelling van het antropologisch en theologisch monisme of dualisme? Ik meen, dat Tillich ons ook hier kan helpen. Allereerst inzake de vraag naar de relatie van de mens tot de natuur, de kosmos. Terecht merkt hij op, dat de mythe van de zondeval een uitgesproken *kosmische* betekenis heeft ondanks de psychologisch-ethische vorm van het verhaal. De zondeval betreft het geheel van de kosmos: „The motif of the myth of the transcendent Fall is the tragic-universal character of existence. The meaning of the myth is that the very constitution of existence implies the transition from essence to existence" (a.w., p. 38). Dit impliceert volgens Tillich onontkoombaar de conclusie dat *schepping en zondeval samenvallen.* Realistisch betoogt hij: „Actualised creation and estranged existence are identical. Only biblical literalism (d.i. de letterlijke opvatting van het verhaal van Gen. 3 als een moment *in* de historie en niet als een transcendente val) has the theological right to deny this assertion. He who excludes the idea of a historical

stage of essential goodness *should not try to escape the consequence* (a.w., p. 44). Dit kosmisch karakter van de zondeval houdt tevens in, dat de idealistische scheiding tussen een ónschuldige natuur en de schuldige mens dient te worden afgewezen. Onze eeuw heeft ons de velerlei samenhang tussen de mens en de natuur binnen en buiten hem, beter leren inzien. In de ontwikkeling van de mens is er geen volstrekte discontinuïteit tussen animale gebondenheid en menselijke vrijheid, zoals men ook niet zeggen kan op welk punt van deze ontwikkeling de individuele verantwoordelijkheid begint en eindigt, maar er zeker grénzen aan deze verantwoordelijkheid zijn gesteld. Kortom: biologische, psychologische en sociologische krachten zijn in elke persoonlijke beslissing werkzaam: „The universe works through us as part of the universe" (a.w., p. 41–42). Tillich, wiens inzichten op dit punt een verregaande overeenstemming met de reeds genoemde van Mennicke vertonen, interpreteert de mythe van de zondeval dus als een realistische leer omtrent de mens, waarbij het ethische en het tragische element in de zelfvervreemding van de mens, elkander in evenwicht houden. Deze mensleer heeft een duidelijk empirische basis, want analytische psychologie en sociologie hebben immers aangetoond dat lot en vrijheid, tragiek en verantwoordelijkheid in elk menselijk wezen vanaf de vroegste kindsheid en in alle sociale en politieke groepen, die de geschiedenis der mensheid kent, verweven zijn.

Nu mogen we zeggen, dat de kerken in hun beschrijving van de menselijke situatie steeds een zeker evenwicht tussen deze beide aspecten zochten en zoeken te handhaven, doch dat deze poging telkens uiteenviel in elkander weersprekende richtingen, terwijl ze ook te eenzijdig gebonden bleef aan de mythische voorstellingswereld. Het is de oude strijd tussen het Pelagianisme, dat het ethisch aspect, en het Manicheïsme, dat vooral het tragisch aspect van de „zondeval" accentueert. Het huidige existentialisme vertoont in dit opzicht sterk Manichese trekken. In elk geval staan de kerken voor dit feit: „Christianity cannot escape these tensions. It must simultaneously acknowledge the tragic universality of estrangement and man's personal responsibility for it" (a.w., p. 39).

Het is duidelijk, dat het, godsdienstig gesproken, van *beslissende* betekenis geacht moet worden, dat er een werkelijk *evenwicht* tussen beide aspecten van de menselijke levenssituatie verworven wordt. Het gevaar, dat de schaal eenzijdig doorslaat naar de kant van de „zonde" is éven groot als het gevaar dat ze te veel doorslaat naar de

kant van de ,,tragiek". De filosofie loopt sterker dan de theologie het gevaar, dat ze het tragisch aspect der zonde te eenzijdig accentueert, maar omgekeerd vertoont de theologie voortdurend de neiging om het tragisch aspect der zonde als gevolg van haar samenhang met het geheel der schepping, te camoufleren, ja zelfs te miskennen. De dissertatie van Hasselaar gaat m.i. hier zeker niet vrijuit. Interessant is in dit opzicht de recente discussie tussen de filosoof Karl Jaspers en de theoloog Paul Ricoeur over de schuldvraag. Ricoeur verwijt Jaspers, dat deze in tegenstelling tot de gehele christelijke traditie, die de schuld slechts als ,,val" ziet, d.w.z. als oorspronkelijk *verloren* onschuld, de schuld afleidt van de ondoorgrondelijke oerconstitutie van de existentie, die niet op vrije keuze berust. In de moderne existentiefilosofie verliest de schuld haar karakter van slecht *gebruik* van de vrijheid en wordt ze slechts tot de constitutionele begrenzing van de existentie. Jaspers antwoordt hierop, m.i. volkomen terecht, dat hij weliswaar in overeenstemming met de hele wijsgerige overlevering de schuld verbindt met de *eindigheid* van de mens, maar daarom nog geen neiging vertoont om de schuld als een onvermijdelijkheid, dus als onschuldige noodzakelijkheid te ,,sluieren" (Paul Arthur Schilpp, *Karl Jaspers*, 1957, S. 626–627; 778). In deze discussie verbreekt de theoloog het evenwicht tussen beide aspecten der zonde doordat hij het tragisch-kosmisch aspect der zonde miskent, terwijl de filosoof *beide* aspecten tracht vast te houden en te verbinden. (In het oeuvre van Jaspers treft men het wóórd ,,zonde" niet aan, doch des te vaker het woord schuld, waarbij hij onderscheidt tussen morele en metafysische schuld; de metafysische schuld is praktisch identiek met het religieuze zondebegrip. Men zie hier vooral zijn *Die Schuldfrage* van 1946).

Op deze *antropo*logische vraagstelling volgt nu de *theo*logische: laat zich de zonde in haar oorsprong en mogelijkheid verklaren uit een goddelijke tègenspeler, dus uit de metafysische realiteit van een duivel, óf ligt de oorsprong van de zonde in God zelf en is Hij de ,,auteur" der zonde? We gebruiken hier met opzet een ogenblik de oude termen der mythische voorstellingswereld juist om er ons des te sterker van te doordringen hoe licht deze terminologie op een dwaalspoor brengt en hoe onbruikbaar ze eigenlijk is, evenals de termen ,,zondeval" en ,,erfzonde". Zo wijst Tjalsma zowel de monistische als de dualistische opvatting van de oorsprong der zonde af, doch is hij daarbij allesbehalve consequent, ja komt hij er zelf

niet uit. En hier wreekt zich niet zozeer het feit, dat uiteraard geen enkel mens áchter het geheim van mens en kosmos in hun zo-zijn kan zien, alswel de omstandigheid dat de traditionele dogmatische denktrant met haar mythische voorstellingswereld te weinig realistisch de grote geloofsvragen stelt en tracht te beantwoorden. Wanneer Tillich daarentegen schepping en zondeval laat samenvallen, doet hij hiermee een overtuigende poging om de hier aan de orde zijnde geloofsproblematiek realistisch te doordenken en zo zuiver mogelijk te formuleren. Want Tillich staat wel heel sterk wanneer hij persisteert bij deze identificatie van schepping en zondeval, en als men van dogmatische zijde Tillich zou verwijten, dat deze met deze identificatie het pad van de onvruchtbare en de mens verboden speculatie is opgegaan, zou hij antwoorden, dat hij niets anders doet dan een constatering formuleren op grond van de empirische feiten van de menselijke levenssituatie en dat het een vorm van theologisch *escapisme* is om de consequentie van deze identificatie niet te durven en te willen trekken. Haentjens is een van de weinige dogmatici, die deze consequentie aandurven wanneer hij zegt: „Aangezien met de schepping de mogelijkheid der zonde is gegeven, kan in zekere zin gezegd worden, dat God de auteur der zonde is, niet in de zin dat Hij haar als een verzoeking van buitenaf in de paradijstoestand aan de mens heeft gegeven, na de val van de mens te hebben gepraedestineerd, maar wel in deze zin, dat zij als gevolg van Zijn schepping kan worden beschouwd. *De tweespalt begint reeds met de schepping*, en deze tweespalt, kosmologisch als scheiding van God en wereld, anthropologisch en ethnologisch als scheiding der seksen en der rassen en der volken, wordt zonde, zodra zij wordt ervaren door het schepsel als vervreemding van zijn Schepper" (a.w., blz. 145–146).

Als wij nu verder vragen naar de *mogelijkheid* van de als schepping verstane „val", dus naar de mogelijkheid van de overgang van de essentie in existentie, antwoordt Tillich, dat deze mogelijkheid ligt in de áárd van de vrijheid van de mens, die een *eindige* vrijheid is, d.w.z. een vrijheid waarvan alle mogelijkheden beperkt zijn door het lot van de menselijke existentie. Ook Jezus bezat slechts een eindige vrijheid en het moet dan ook onjuist heten, aldus Tillich, om zijn wezenlijke eenheid met God waarin de existentiële vervreemding is overwonnen, aan te duiden met „zondeloosheid" (a.w. p. 125–127). Terecht kritiseert Tillich de wijze waarop de traditionele theologie sprak en spreekt over de mogelijkheid van de val, nl. als *de vrijheid van Adam om te zondigen*. Want hier wordt over het hoofd gezien,

dat deze vrijheid tot zondigen niet een twijfelachtig goddelijk geschenk is, maar *een kwaliteit van de vrijheid als zodanig*: „Symbolically speaking, it is the image of God in man which gives the possibility of the Fall. Only he who is the image of God has the power of separating himself from God. *His greatness and his weakness are identical.* Even God could not remove the one without removing the other. And if man had not received this possibility, he would have been a thing among things" (a.w., p. 31–33). Op de oude dogmatische vraag, die vanuit de mythische voorstellingswereld haar formulering ontving, nl. hoe God de zonde kon „toelaten", past dan ook slechts dit antwoord: „*Not* permitting sin would mean not permitting freedom; this would deny the very nature of man, his finite freedom" (a.w., p. 61).

De gegevens van de fenomenologie van de godsdienst steunen deze gelovig-realistische herinterpretatie van Tillich. Want om te beginnen hebben praktisch alle godsdiensten er in mindere of meerdere mate weet van, dat zonde nooit alleen een kwestie is van daad of gezindheid, maar ook van *toestand* en bij de vraag hóe de mens dan in deze toestand terecht is gekomen, spreekt steeds in de godsdiensten het besef mee, dat de mens niet de *gehele* verantwoordelijkheid draagt voor wat hij aan zonde doet. Bij nader toezien is dit óók in Israel en in het christendom niet anders.

Van bijzondere betekenis is in dit verband echter vooral de overtuiging omtrent Gods „*dubbele gerechtigheid*" zoals de Egyptenaren het noemden, een overtuiging, die eveneens in de Griekse godsdienst leefde. Het is de godsdiensthistoricus W. Brede Kristensen, die hieraan prachtige bladzijden heeft gewijd en die tevens duidelijk heeft gemaakt, dat deze overtuiging van de dubbele gerechtigheid nog altijd actueel is en voor de bezinning van de christelijke theoloog op de oorsprong en de mogelijkheid van de zonde van wezenlijke relevantie (*Symbool en Werkelijkheid*, 1954, blz. 225–242). De Egyptenaren en de Grieken waren sterk onder de indruk van de tegenstrijdige factoren in de goddelijke levensorde: leven én dood, goed én kwaad. Maar in hun geloof beleefden zij de ondoorgrondelijke éénheid van deze tegenstrijdige factoren, want de universele goddelijke Levensorde, zoals ze geldt voor mens én natuur, is *boven*ethisch van aard: ze omvat leven en dood, goed en kwaad. Evenmin als wij dit kunnen, konden zij het mysterie van de goddelijke gerechtigheid, die alle tegenstellingen en tegenstrijdigheden *omvat*, in adequate termen belijden. Daarom spraken zij van een *dubbele* gerechtigheid,

maar ze bedoelden de wezenlijke *identiteit* van al die factoren, die aan de mens zich vooral in hun onderlinge tegenstrijdigheid voordoen.

In dit licht van de ,,dubbele'' gerechtigheid van God dienen wij Tillich's rechtmatige identificatie van schepping en zondeval te verstaan. In deze identificatie is zowel het eenzijdige dualisme als het eenzijdige monisme overwonnen. Er is hier nl. wel sprake van een duidelijke *dualiteit*, maar niet van een dualisme en al evenmin van een eenzijdig monisme, waarbij het tragisch levensbesef het godsdienstig-ethische overspoelt en wegdringt. Er is een werkelijk évenwicht van tegenstrijdige factoren, die in en voor het geloof in God tot een doorleefde en beleden éénheid samensmelten.

Vanuit deze geloofsproblematiek kunnen wij eerst de rechte visie krijgen op de betekenis van ,,de categorie van het tragische in de theologie''. H. J. Heering schreef hierover in dit tijdschrift, in het nummer van april 1957. Ofschoon het hem als een verdienste moet worden aangerekend, dat hij dit thema in de theologie eens opzettelijk aan de orde heeft gesteld (het werd waarlijk tijd!), meen ik toch dat de inhoud van dit artikel meer verwarrend dan verhelderend heeft gewerkt doordat de schrijver de hierboven besproken vragen onvoldoende heeft doordacht en in elk geval bevangen blijkt in onzuivere tegenstellingen. Heering spreekt van het tragische als een vóór-laatste werkelijkheid, niet als een láátste werkelijkheid. Wij gaan hierin van harte mee, want een christen die in God gelooft, gelooft daarmee in het meer-dan-tragische, in het meta-tragische. Maar Heering meent nu dat dit tevens inhoudt, dat een christen het tragische nimmer als een *zijns*wijze, doch slechts als een *ziens*wijze kan stellen. Want als hij het tragische als een zijnswijze zou aanvaarden, zou dit betekenen, zo meent Heering, dat voor een christen het tragische wél het laatste woord krijgt. Hier is echter een ernstig misverstand in het spel, terwijl Heering bovendien zich hier slachtoffer toont van een dualistische inconsequentie. Het misverstand is dit, dat wie het tragische als een zijnswijze stelt, daarmee het tragische noodzakelijk tot een láátste werkelijkheid zou maken. De identiteit van schepping en zondeval houdt immers wél in, dat de structuur van de hele kosmos, met inbegrip van de menselijke existentie, een tragisch aspect vertoont, maar *niet*, dat dit het énige aspect zou zijn. Terecht zegt Jaspers dan ook dat het tragische ,,vordergründig'' is en niet absoluut, maar dit ,,vordergründig'' karakter betreft dan toch de ,,Vordergrund'' des *Seins* en niet des *Sehens*. Het tragische is meer dan een zienswijze, het is een zijnswijze (*Von der Wahrheit*,

1947, S. 960). De inconsequentie van Heering is, dat uit zijn betoog impliciet blijkt, dat hij de identiteit van schepping en zondeval niet aandurft, doch zich uit de verlegenheid tracht te redden door een beroep op de eschatologie, terwijl hij in feite de gesteldheid van de kosmische structuur in het vage en in het midden laat. Hij bedrijft escapisme. Wilde hij op dit punt consequent zijn dan zou hij een *historische* zondeval moeten accepteren. Tertium non datur: óf de vooronderstelling van de identiteit van schepping en zondeval, óf van een historische zondeval. Eigenlijk gelooft Heering niet in de mogelijkheid van een werkelijk *evenwicht* tussen het tragisch en het godsdienstig-ethisch aspect. Maar heeft de leer van de dubbele gerechtigheid hem dan niets te zeggen? Prof. G. C. Berkouwer heeft de zwakheid en inconsequentie van Heering's dualisme op scherpzinnige wijze blootgelegd (*Dogmatische Studien, De zonde*, I, *Oorsprong en kennis der zonde*, 1958, blz. 67–70).

Laten we de bespreking van de relatie van het tragisch en het godsdienstig-ethisch aspect mogen besluiten met een praktisch voorbeeld van de mogelijkheid van een werkelijk godsdienstig evenwicht tussen beide aspecten. Wie als christen zijn houding bepaalt ten opzichte van het vraagstuk van de oorlog, is verplicht om zowel het ethisch als het tragisch aspect van dit verschijnsel in zijn overwegingen te betrekken. Juist bij het verschijnsel van de oorlog blijken schepping en zondeval identiek te zijn en blijkt de wereldgeschiedenis één tragische worsteling te zijn om de ,,van nature" tussen de volkeren bestaande vervreemding geestelijk te boven te komen. Wie hier slechts het ethisch aspect laat gelden, versimpelt de zaak. Met name profeten worden bijna steeds door dit gevaar bedreigd! Dat is hun kracht én hun zwakheid. Daarom heeft de wereld niet alleen profeten, maar ook *denkers* nodig, met een open oog voor de feitelijke verwevenheid in het hele menselijk bestaan van vrijheid én lot, van zonde én tragiek. En dit tragische levensbesef behoeft ons zondebesef geenszins te verzwakken en te ondermijnen, maar wel kan het ons zondebesef *verruimen* tot besef van persoonlijke verantwoordelijkheid voor de daadwerkelijke geestelijke stijging der mensheid uit haar natuurstaat, tot welke natuurstaat óók gewelddadige conflicten, want natuurlijke vreemdheden en spanningen behoren. Wie het tragisch aspect van de oorlog als de wereldgeschiedenis tot op heden begeleidend verschijnsel, niet verdisconteert in zijn besef van zonde en van persoonlijke verantwoordelijkheid, moet tekort schieten in gelovig realisme waar het gaat om het zoeken

van reëel *begaanbare* politieke wegen, die zullen kunnen leiden tot permanente wereldvrede.

III. Zonde en genade

Tenslotte nog enkele korte opmerkingen over de inhoud van het christelijk genadebegrip. In de dogmatiek pleegt het begrip ,,genade" vrijwel vereenzelvigd te worden met het begrip ,,vergeving". Gods liefde is volgens de bijbel immers uitsluitend *vergevende* liefde. Toch zijn er grote bezwaren verbonden aan deze identificatie van genade en vergeving. We noemen drieërlei.

Ten eerste heeft het woord ,,vergeving" in de kerkelijke praktijk uitsluitend een *morele* klank, in overeenstemming met het bijbelse begrip, dat toch wel een overwegend *ethische* inhoud heeft. De bijbelschrijvers hebben de relatie van zonde en schuld nooit tot voorwerp van opzettelijke en systematische bezinning gemaakt. Het is in elk geval zeker niet te veel gezegd, dat het woord ,,vergeving" in de kerkelijke praktijk de *vermoralisering* van het zondebegrip in stand houdt.

Ten tweede sluit het begrip ,,vergeving" niet zuiver aan bij een zondebesef, dat tegelijk innerlijk afweet van het óók *tragisch* karakter van alle menselijke vervreemding. Duizenden mensen lopen rond met het opstandige gevoel, dat zij eerder Gód iets te vergeven hebben dan God hun. Niemand minder dan Berdjajew zegt in z'n autobiografie, dat hij zich sterker van het kwaad bewust is dan van de zonde (*Mijn weg tot zelfkennis*, 1952, blz. 174).

Ten derde vooronderstelt het begrip ,,vergeving" een uitgesproken *personalistische* Godsopvatting. Bij een meer supra-personalistische Godsopvatting, die overigens personalistische trekken in het Godsbeeld niet uit- maar insluit, past de beeldspraak van de vergeving nauwelijks of niet. En dit geldt des te sterker wanneer men, in de geest van prof. Mennicke, bovendien het zondebesef losmaakt van de wilsgesteldheid of daar in elk geval niet langer mee identificeert.

Genade in religieuze zin kan zich in ons geloofsleven *verbinden* met een besef van eigenlijke vergeving, zoals zondebesef zich kan verbinden met schuldbesef. Maar zoals zonde iets anders is dan schuld, is genade nog iets anders dan vergeving in eigenlijke zin. Genade in religieuze zin is het besef, dat mijn leven altijd weer opnieuw van Godswege tot mij komt, dat het mij opnieuw geschonken wordt met alle daaraan inherente mogelijkheden. Het woord genade drukt dus het *geschenk*karakter van het hele menselijk bestaan uit en deze ge-

nade vólgt niet op de menselijke zonde, zoals volgens de traditionele kerkelijke opvatting de goddelijke vergeving op de zonde volgt of liever: kàn volgen, maar ze gaat er aan vooraf, zoals de hele kosmos er aan voorafgaat, want de schepping als zodanig, het leven als zodanig, is een daad van Gods genade, van zijn liefde.

Het is echter meer bijbels om het begrip „genade" vooral te verbinden met het wonder van de menselijke *vrijheid*. Altijd weer opnieuw wil God ons de gave der vrijheid schenken, worden wij ons ervan bewust, dat er van God uit een nooit aflatend beroep op ons gedaan wordt om de ons door God als mens geschonken vrijheid te realiseren. Wel is en blijft deze vrijheid een menselijke, en dus een *eindige* vrijheid, beperkt door het lot van de menselijke existentie. Heering zegt in zijn artikel over het tragische, dat de mens in de bijbel door God geroepen wordt tot de *volstrekte* vrijheid. Dit is echter hubris, want ook de vrijheid der kinderen Gods blijft een *eindige* vrijheid en het is zaak dat we dit scherp zien.

„ENTFREMDUNG DES MENSCHEN" ALS CATEGORIE IN HET TECHNISCH TIJDVAK [1])

DOOR

W. BANNING
Driebergen

De bedoeling van deze verhandeling is om aan de hand van een stukje geschiedenis van de term „Entfremdung des Menschen" één zenuwdraad in het lichaam der moderne maatschappij bloot te leggen. Er zijn stellig ook andere. Daarom moge bij voorbaat worden gewaarschuwd tegen generaliserende conclusies, getrokken uit alleen deze overwegingen. Wie zich een oordeel wil vormen over de mogelijkheden van „menselijke" arbeid in het geheel van onze technische civilisatie, moet andere tendenties mee in het gezichtsveld betrekken.

De geschiedenis van het begrip „Entfremdung", dat de gehele 19e eeuw door tot in de moderne existentiefilosofie een belangrijke rol speelt, vangt aan bij de jonge Hegel. In de *Theologische Jugendschrifte* van ± 1795, vooral in de z.g. *Fragmente* worden tegenover elkaar gesteld „das entfremdete Leben" en „das versöhnte Leben", de objectieve religie die voor ons staat in leer, cultus, ceremoniën, en de subjectieve religie die „Sache des Herzens" is. De verzoening, tegenpool dus van de Entfremdung, komt bij de jonge Hegel tot stand door de Liefde, een begrip dat hij later, in zijn uitgewerkt wijsgerig systeem zal vervangen door het begrip Geest.

In de vorm en betekenis, waarin het begrip gedurende de 19e eeuw de grootste invloed heeft geoefend, vinden wij het in de *Phaenomenologie des Geistes*. Hegels grondgedachte is daar, dat de mens gebonden is aan de orde van het Zijn, die een absolute orde van de Geest is en in de filosofie wordt blootgelegd. In het hoofdstuk „Der Geist" wordt onderscheid gemaakt tussen „der wahre Geist", de zedelijkheid (Sittlichkeit), „der sich entfremdete Geist", de „Bildung", en als synthese van beide „der seiner selbst gewisse Geist", „die Moralität". De gedachtengang, die de inhoud van het begrip „Entfremdung" duidelijk moet maken, is als volgt: de mens als geestelijk wezen brengt voort wat wij cultuur noemen, die gestalte aanneemt in kunstwerken, wetenschappen, rechtsordeningen, staten, godsdiensten, welke gestalten deel uitmaken van de objectieve geest,

---

[1]) Dièscollege gehouden op 1 febr. 1958 te Leiden.

de geest in objecten gerealiseerd. In deze voortbrengselen verliest de mens zichzelf, vervreemdt hij van zichzelf – Entfremdung is dus het wezen van deze gehele sfeer, van het gehele gebied der Bildung = cultuur. Men kan het zich het best realiseren aan de taal: onze geestelijke inhouden die wij in woorden uitspreken, krijgen in de taal een zelfstandig, van ons innerlijk wezen onafhankelijk bestaan – zij, de taal, is dus een vorm der Selbstentfremdung; maar zij niet alleen. Tegenover de Entfremdung staat dan als tegenpool de bevrijding, die in het proces van het wijsgerig denken, waardoor de Geest zich van zichzelf bewust wordt, wordt bereikt.

Marx heeft, gelijk bekend, de Hegelse wijsbegeerte omgezet van idealisme tot realisme, de geestelijke processen vervangen door maatschappelijke. Om niet te veel overhoop te halen, laat ik terzijde de overigens belangrijke invloed van Feuerbach en diens antropologie op de jonge Marx en beperk ik mij tot de tegenstelling Hegel–Marx. Het is het zo even genoemde realisme, dat Marx doet stellen: de mens is gemeenschapswezen, en moet dus uit de maatschappij worden begrepen en verklaard. In die maatschappij is het meest fundamentele het arbeidsproces. De leerling van Hegel erkent voluit het grootse in de conceptie van zijn leermeester; waar Hegel echter het voortbrengen van de mens in de dialectische verhouding van Entäusserung, Entfremdung en opheffing daarvan stelt als arbeid van de geest, herleidt het realisme van Marx deze momenten tot de arbeid in het reële maatschappelijk produktieproces, moet de mens uit dit produktieproces worden verklaard.

Nader geanalyseerd komt het proces van de Entfremdung des Menschen bij Marx neer op het volgende. Voor zover het de proletariër onder de kapitalistische verhoudingen betreft heeft deze Entfremdung plaats in het teloor gaan van de verhouding van de mens tot het produkt van zijn arbeid: de voortgaande arbeidsverdeling dwingt hem tot het verrichten van niet anders dan deelhandelingen, het eindprodukt verdwijnt uit zijn gezichtskring en verantwoordelijkheid. Ten tweede: door het samengetrokken worden in de proletariërswijken der nieuwe industriesteden vervreemdt de arbeider van de natuur. Ten derde: hij is in het kapitalistisch systeem onderworpen aan de ondernemer, en wordt gedwongen zich te onderwerpen. Ten vierde: hij moet zijn arbeidskracht verkopen, d.w.z. deze menselijke kracht wordt op de arbeidsmarkt gedegradeerd tot „waar", „um so wohlfeilere Wahre, je mehr Wahren er produziert". Ten vijfde: er heeft een vervreemding plaats van zijn medemensen,

naarmate het arbeidsproces niet meer dient tot bevrediging van de levensbehoeften der mensen, maar voor winst, voor geld (die verkehrende Macht des Geldes). Ten zesde: er heeft een vervreemding plaats van levenssferen: in het kapitalisme worden economie en moraal volstrekt gescheiden, en geldt voor de eerste alleen een deterministisch automatisme. En ten slotte: waar de arbeid verricht moet worden in loondienst, vervreemdt de mens van zijn medemens, ontstaat er een nieuwe verhouding heer–slaaf.

De Entfremdung speelt zich bij Marx echter óók af in de bezittende klasse, zij het op andere wijze. Ook de kapitalist is in de macht van het geld, en verliest zijn menselijkheid. Aansluitend bij Shakespeare zegt Marx op zijn wijze: ,,Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbruderung der Unmöglichkeiten – die göttliche (lees: de demonische) Kraft – des Geldes liegt in seinem Wesen als dem entfremdeten, entäussernden und sich veräusserenden Gattungswesen der Menschen. Er ist das entäusserte Vermögen der Menschheit". Een bladzijde verder heet het van ,,die verkehrende Macht des Geldes": ,,Es – het geld – verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Hass, den Hass in Liebe, die Tugend in Laster, die Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn."[1])

De menselijke Selbstentfremdung geldt dus voor *allen* in de kapitalistische orde, zij het niet voor allen op dezelfde wijze. *Psychologisch* wortelt de Entfremdung in Haben, Haben wollen, Besitzen wollen, maar ook in rohe und gedankenlosen Kommunismus; *sociologisch* in het kapitalistische stelsel. Daarom zal de opheffing van de Entfremdung plaats vinden in de opheffing van het Kapitalisme in het communisme: ,,Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums, als menschliche Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusste und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen."[2])

Er zou, na ruim een eeuw, allerlei op te merken zijn naar aanleiding van deze gedachtengangen. Ik beperk mij tot dit ene: bij alles

---

[1]) Uitg. Landshut en Mayer van de *Frühschriften*, 1932 I, S. 358, 359. Het geschrift *Nationalökonomie und Philosophie* is hier uiterst belangrijk.

[2]) a.w., S. 294.

wat er onhoudbaar moge zijn gebleken, is uiterst waardevol gebleven, dat de Selbstentfremdung des Menschen tot stand komt *in en door maatschappelijke krachten.* Bij Marx zijn dat *economische* krachten. Wij zullen, een eeuw later, het accent anders leggen, niet zozeer omdat Marx toen ongelijk had – zedelijk had hij in menig opzicht gelijk –, maar omdat onze maatschappij een andere werd.

Eer ik mijn betoog voortzet, hecht ik eraan het begrip Selbstentfremdung af te bakenen tegen het begrip „eenzaamheid", „vereenzaming", waaronder overigens zeer verschillende inhouden kunnen worden gevat. Ik denk aan een motief, dat sterk domineert in de groot-burgerlijke literatuur van de 19e eeuw, en een typische formulering vond bij Molière: „Nous sommes tous mortels et chacun est pour soi" (Ecole des femmes). Of aan een houding die men misschien het zuiverst kan waarnemen bij een figuur als Jakob Burckhardt: aristocratisch-conservatief, met een diepe verachting, misschien gemengd met vrees voor de opkomende massa-macht van het proletariaat, en een resignatie om niet te zeggen afkeer van de politiek, en dat alles gedragen door de humanistische begeerte om de eigen geestelijke vrijheid te bewaren, zonder merkbare, althans actieve bekommernis om de vrijheid van anderen – een eenzame figuur in zijn tijd, ondanks overvloedige bewondering toch vervreemd van zijn medemensen. In de eerste helft van de 20e eeuw komt uit de kring van de psychiatrie de opmerking: „Wer Gegenwartsbewusstsein erlangt, is notwendigerweise einsam. Der „moderne Mensch" ist zu allen Zeiten einsam" (Jung) [1]) In Frankrijk zet Halbwachs een door zijn leermeester Durkheim begonnen sociologische studie over de zelfmoord voort en komt tot de stelling: La cause véritable du suicide c'est le vide qui s'est fait autour du suicide'; s'il n'y avait pas de semblables lacunes, il n'y aurait pas de suicides." [2]) Misschien kan ik aan de opvattingen van Halbwachs het beste duidelijk maken, waar het verschil ligt met Marx' Selbstentfremdung: Halbwachs ziet het verschijnsel van de „desencadrement des individus", van het uitvallen van de beschermende kaders en het zo eenzaam in koude verlatenheid overgeleverd worden aan wanhoop. Van deze eenzaamheid, die niet ver af is van wat de psychiater bedoelt, kan men zeggen, dat zij op negatieve wijze bevestigt de oude waarheid, dat de mens zoön politikon, gemeenschapswezen is. De dragende kaders

[1]) C. G. Jung, *Das Seelenproblem des modernen Menschen*, 1928, S. 402–404.
[2]) *Les causes du suicide*, 1930.

zijn er wel, maar deze mensen staan er buiten. Voor het verschijnsel waarvan ik Burckhardt een type noemde, zou men moeten zeggen: zijn levenskader is dat van een klassieke cultuurtraditie, die genegeerd wordt door een veel oppervlakkiger civilisatie. Maar wat Marx bedoelt is iets anders, nl. het teloorgaan van encadrement überhaupt door de realiteit van de klassentegenstellingen. Daarom wijst het begrip Selbstentfremdung bij Marx naar een ten diepste verscheurde wereld, waarin de menselijkheid te gronde gaat. Ik beveel overweging van dit gezichtspunt gaarne aan hen aan, die zo vlot zijn met de beschuldiging materialisme bij Marx.

Laat ons nu het betoog weer opnemen en vragen naar het verband waarin thans het begrip „Entfremdung" of daarmee synonieme begrippen, worden geplaatst. Opvallend is daarbij, dat men de oorzaak van de Entfremdung veel meer zoekt in de *techniek* dan in het economisch stelsel. Daaraan zouden allerlei opmerkingen zijn vast te knopen, die ik echter terzijde laat. De techniek wordt dikwijls gekarakteriseerd als „nature artificiëlle" tegenover de organische natuur; naarmate de mens meer opgaat in de eerste, vervreemdt hij van de laatste. Soms wordt deze tegenstelling verbonden met een romantisch reactionarisme: genezing van cultuurziekte moet worden gevonden door terugkeer tot de moederschoot der natuur. Ik laat dit soort onnozele „filosofie" liggen. Serieuzer is de opvatting, die men al bij Max Weber in alle scherpte kan vinden, dat de heerschappij van de homo faber heeft geleid tot een „Entzauberung": hij bedoelt daarmee het proces, dat de ratio de wereld steeds meer is gaan beheersen en dus het geloof aan de realiteit „geheimnisvoller unberechenbarer Mächte" heeft teruggedrongen. Dàt is voor Weber één van de essentiële kenmerken van de westerse cultuur in vergelijking met andere culturen – het probleem van heel zijn denken. Men weet, dat Weber vooral aan het joodse profetisme en aan het christendom, in het bijzonder aan het Calvinistische, de bevrijding *uit* magische gebondenheid en *van* het rationele element in de mens toeschrijft. Maar deze voortgaande Entzauberung wordt ook betaald met verlies aan godsdienstige inhoud. In zijn beroemde rede over „Wissenschaft als Beruf" van 1919 stelt hij zich in de situatie van de moderne mens zonder Godsgeloof[1]): wij hebben aan het werk te gaan, de „Forderung des Tages" gerecht werden, menschlich sowohl

---

[1]) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 555.

wie beruflich. Tegenwoordig is de term „secularisatie" meer aan de orde – maar men bedoelt wel ongeveer hetzelfde: door de oppermacht van de homo faber zijn andere functies, speciaal de godsdienstige, verloren gegaan, raken zij uitgehold. Er wordt ook gesproken, meer psychologisch, van een gespletenheid in het bewustzijn van de moderne mens: enerzijds versterkt machtsbewustzijn tengevolge van de enorme prestaties op het gebied van wetenschap en techniek, met belangrijke welvaartsstijging en het verdwijnen van armoede, anderzijds onvoorstelbare mogelijkheden van vernietiging en leed, en dus onzekerheid en angst. De mens weet niet meer wie hij *is* bij zoveel dat hij *heeft*. Maar – zo voegen sociologen daaraan dan weer toe – deze gevoelens van onzekerheid en angst worden teruggedrongen, omdat het individuele leven steeds meer wordt opgevangen in allerlei apparaturen. Hans Freyer[1]) spreekt van de „secundaire systemen" die typisch bij het industrialistisch maatschappijtype behoren: de grote onderneming met duizenden arbeiders, de bureaucratie, het verkeer enz. In het hedendaagse arbeidsproces moet de mens telkens reduceren van zijn mens-zijn als totaliteit, zowel van zijn zelfstandige ratio (er wordt in het apparaat hiërarchisch voor hem gedacht) als van zijn irrationele neigingen. De Amerikaan William Whyte[2]) schrijft een boek dat grote aandacht kreeg, waarin hij de middle class American beschrijft, „who has left home, spiritually as well as physically to take the vows of organisation life". Een nieuwe sociale ethiek verdringt de protestantse, die zo diepe stempel op het Amerikaanse leven heeft gedrukt en nadruk legde op persoonlijke kwaliteiten en verantwoordelijkheid: de maatschappij eist nu aanpassing, conformisme – de ideale mens wordt de met een smile volledig aangepaste mens, die dan toch van zijn mens-zijn in diepere zin verloor. Toen indertijd in Amsterdam Dr. Heyermans, de schepper van de Gem. Geneesk. Dienst overleed, werd van hem getuigd: „het geheim van deze man als mens was, dat hij zijn wezen geheel identificeerde met de Dienst, de Dienst was voor hem een levensuiting zoals slapen en eten, hij leefde in de Dienst en de Dienst leefde in hem"[3]) Nu weten in het bijzonder theologen wel, hoeveel subjectief oprechte onwaarheid er bij sterfgevallen wordt gesproken – natuurlijk was ook de mens Heyermans méér dan de Dienst. Maar er wordt hier geïllustreerd het gevaar, de verleiding van het opgaan en onder-

---

[1]) *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955.
[3]) *The organization Man*, 1956.
[2]) A. van Braam, *De Ambtenaar*, 1957, blz. 342.

gaan in een organisatie. Uit Rusland kwam het merkwaardige boek van Wladimir Doedintsjew: *Niet bij brood alleen*, waarin op beklemmende wijze de demonie van het apparaat wordt beschreven: Drozdow, bezig met het klimmen op de ladder van het apparaat en bereid daaraan alles ondergeschikt te maken, zegt tot zijn vrouw: „wij kunnen hier geen vrienden hebben; vrienden kan men alleen in zijn jeugd bezitten. „Zij" – d.w.z. de managers in het apparaat – leven in de meest volledige isolering". Illustratie van het feit dat ook in een „communistische" economie de Selbstentfremdung een gruwelijke werkelijkheid is. In West-Duitsland verschijnt een boek onder de titel: *Die Antiquiertheit des Menschen*[1]), een boek dat ik als romantisch in wezen afwijs en dat toch een besef uitdrukt dat in brede kring leeft: als een mens of zelfs grote aantallen mensen kunnen worden vervangen door automatische machines, is dan „de mens" niet geantiqueerd, de mens als schepsel Gods of als persoon (de schr. is een zoon van William Stern, de auteur van *Person und Sache*, één van de eerste „personalisten" een halve eeuw geleden). Om ook een theoloog te noemen: Helmuth Thielicke geeft een paar hoofdstukken uit zijn dikke theologische ethiek uit onder de nieuwe titel: *Mensch zwischen Konstruktionen*, waarvan het thema is de bedreiging van het humanum in de beklemming van gegenmenschliche Bereiche. Ten slotte verwijs ik naar de Amerikaan Erik Fromm, Europeaan van oorsprong, leerling van Freud, maar die heel wat sociologie in zijn denken opnam en in zijn laatste boek *The sane society* (1956) opnieuw het begrip zelfvervreemding, alienation hanteert, dat eigenlijk tot centraal begrip van zijn cultuurdiagnose maakt: in onze technische civilisatie heeft noodwendig plaats de vervreemding van de mens en de produkten van de collectieve arbeid, de vervreemding van mens en medemens, de vervreemding van de mens ten opzichte van zichzelf.

Het begrip Selbstentfremdung blijft aan de orde. Ook de „ontdekking" van Marx, dat de oorzaken gezocht moeten worden, reëel, in de maatschappelijke werkelijkheid. Er is een duidelijke verschuiving van het economische naar het technisch-industrialistische. Dat houdt ook in, dat wij geen oplossing kunnen zoeken in een vlucht naar „de bevrijding in de toekomst van een socialistische of communistische economie". Wij zijn gedwongen, de krachten die tegen de Selbstentfremdung ingaan, in het concrete heden te zoeken:

---

[1]) Van Günther Anders 1956.

in het arbeidsproces, in de noodzakelijke apparaten, in de bureaucratie. Want wij kunnen en willen niet terug naar een vóór-industrialistische maatschappij. Voor deze situatie, dat ons de vlucht in de utopie verboden is, kunnen wij alleen maar dankbaar zijn.

Overigens moge herhaald worden: niet meer dan één zenuwdraad werd blootgelegd. Er zijn andere.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

NIEUWE TESTAMENT

JOHN A. T. ROBINSON *Jesus and His Coming The Emergence of a Doctrine*, SMC Press Ltd, London, 1957, 192 blz., 15 sh. net.

Dit boek, geschreven, naar de schrijver zelf verklaart, met meer dan louter academisch interesse (de kerk staat thans tegenover de leer der laatste dingen als onze grootouders een eeuw geleden tegenover de leer der eerste dingen), behandelt het eschatologisch perspectief in het Nieuwe Testament, inzonderheid het getuigenis betreffende de wederkomst van Christus. Alles spitst zich daarbij toe op de hoofdvraag: ,,The Church expected Jesus: Wat did Jesus expect?" (p. 16).

In een eerste hoofdstuk onderzoekt de schr. de verwachting van de kerk in de vroegste tijd. Daarbij blijkt, dat reeds in 1 en 2 Thess. (b.v. 1 Thess. 1:10) de verwachting betreffende een tweede komst van Jezus voorkomt. Pogen we dan echter nog verder terug te gaan, dan is volgens Robinson het merkwaardig resultaat, dat zulk een geloof betreffende de wederkomst in allerlei gegevens uit de alleroudste periode ontbreekt (b.v. in het ,,primitieve" materiaal van de ,,bronnen" in de eerste helft van Handelingen, in Hebr. 6:1vv. en ook in de oudste ,,lagen" van de evangeliën). Dit leidt dan allereerst tot een uitvoeriger onderzoek van de stof in de evangeliën, waarbij aan de dag treedt, dat Jezus zelf de verwachting van de latere tijd betreffende zijn terugkeer in heerlijkheid niet heeft gedeeld. Uit verschillende gegevens, b.v. uit tot haar oorspronkelijke zin herleide gelijkenissen (aansluiting bij Jeremias), blijkt, dat Jezus zelf veeleer heeft gedacht aan een grote crisis, waarvoor het joodse volk door zijn komen, het ,,komen" van de Zoon des mensen, werd geplaatst. Met zijn optreden hebben de grote dingen reeds een aanvang genomen en zij zullen weldra tot een climax komen in zijn opstanding en in de reeds vooruit geschouwde ondergang van de joodse natie. Niets wijst er echter op, dat Jezus aan een tweede komst als een aparte handeling in de toekomst gedacht zou hebben.

Er is dus een kloof tussen de jaren van ± 30 (Jezus, die geen tweede komst op het oog heeft) en die van ± 50 (Thessalonicensen, waar de verwachting duidelijk voorkomt). In de volgende hoofdstukken tracht R. nu de onderlinge verhouding van deze twee uiteenlopende visies nader te ontleden. De overgang van het een naar het ander kan z.i. worden vergeleken bij die van de profetie naar de apocalyptiek: het spreken en handelen van de profeten had betrekking op grote crises in het gebeuren van de ,,gewone historie", de apocalyptiek op de abnormale, catastrofale, mythische gebeurtenissen van een eindtijd. Jezus had – aldus R. – meer gemeen met de profeten, dan met de apocalyptische schrijvers: Hij wilde Gods volk en zijn leiders alleen voor een beslissing in de door zijn komst ontstane crisis plaatsen en dacht niet aan een catastrofale gebeurtenis. – Een belangrijk probleem is dan echter: hoe is men gekomen tot zulk een

parousie-verwachting? R. meent, dat de verklaring vooral gezocht moet worden in een niet geheel opgeloste ,,crisis in de Christologie" in de alleroudste kerk. De kardinale vraag was daarbij, of de Christus reeds gekomen was, ja dan neen. Op deze vraag was door velen, maar toch niet door allen een bevestigend antwoord gegeven. Zo vindt men in Hand. 3:13–26, een belangrijke passage in de uiteenzettingen van Robinson, een ,,primitieve" opvatting, volgens welke ,,Jesus is not yet the Christ even at the Resurrection: the messianic event is still awaited". We hebben te doen met ,,a theology of the absentee Christ, in-operative in heaven", die eerst in de toekomst gezonden zal worden. Vooral bij deze oude traditie, een ,,fossiel", heeft de latere verwachting van een tweede komen kunnen aanknopen.

In het samenvattende slothoofdstuk onderscheidt R. dus twee lijnen: de ene, die van een parousie-verwachting, herkent men in de typisch apocalyptische stof in het N.T. (Mc 13, Mt 24; Paulus in een eerste periode en misschien dan ook, geheel aan het begin: Hand. 3), de andere, waarin het tweede komen ontbreekt, te vinden in de ,,primitieve" prediking van Hand. (b.v. 2:17–21), de oudste lagen van de Synoptische traditie, de latere Paulus en dan vooral in het evangelie van Johannes (waarin volgens R. de opvatting van Jezus zelf zuiver wordt weergegeven). Tenslotte laat de schr. uitkomen, dat beide opvattingen elkaar toch wel verdragen. Bovendien, op een niveau, dieper dan dat van het intellect, in het liturgisch leven van de kerk, is er toch eenheid.

Mij heeft dit boek, dat zich overigens niet steeds gemakkelijk laat lezen en waarin de voortgang van het betoog ook niet overal even helder is, geboeid door de bijzondere visie. Er is ook zeker veel, waarmee men kan instemmen, b.v. als de schr. nadruk legt op de realized (hij zelf prefereert: inaugurated) eschatology en daarbij nog weer opnieuw blijkt, dat de betekenis van de z.g. Parusieverzögerung zeker niet moet worden overschat. Toch blijven er ook vragen: kan men b.v. wel zo duidelijk oude stof in Hand. onderscheiden, wordt uit hs. 3 van dit boek niet al te veel afgeleid en is deze ganse constructie van een vroege crisis in de Christologie wel aannemelijk? Ook vraag ik me af, of men wel zo gemakkelijk tot de ,,oorspronkelijke" zin van de nu vervormde gelijkenissen kan doordringen en of de onderscheiding van een vroegere en een latere Paulus (R. spreekt b.v. van Paulus ,,in his ,apocalyptic' period") niet tamelijk problematisch blijft. En tenslotte zou men gaarne nog iets meer gehoord hebben over hetgeen dit alles voor onze eigen opvattingen betreffende ,,de laatste dingen" zou kunnen betekenen. Alles echter tezamengenomen: een stimulerend boek over een belangrijk thema. G. SEVENSTER

JEAN HÉRING, *La seconde épitre de Saint Paul aux Corinthiens*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958, 111 pp., Fr. 8.50.

In 1949 is de commentaar van Héring op 1 Cor. verschenen in de Frans-Zwitserse *Commentaire du Nouveau Testament*. Wel heel lang daarna is nu dus ook die op 2 Cor. gereed gekomen. Evenals het eerste mag ook dit tweede als een goed deel van deze serie gelden. Het is natuurlijk niet

gemakkelijk, om zich steeds te moeten beperken in een commentaar als deze, waarvan de omvang blijkbaar bepaalde grenzen niet mag overschrijden. Dan komt alles er op aan, om de problemen, die de tekst doet opkomen, beknopt en helder te stellen en de voorgestelde oplossingen kort te formuleren. Dat gebeurt hier inderdaad. Waar de ruimte ontbreekt om uitvoerig op de vragen in te gaan, verwijst de schr. naar allerlei literatuur, waaronder ook vele artikelen waarin teksten of begrippen uit 2 Cor. besproken worden. Dat hij één daarvan van mijn hand aan G. Sevenster toekent zij hem gaarne vergeven, zolang het maar op naam van de familie blijft staan (blz. 48 noot 3). Bij de bespreking van de ziekte van Paulus in 2 Cor. 12 besluit de schr. wel wat al te haastig tot een non liquet (blz. 96). Hier had, dunkt mij, ook verwezen moeten worden naar de uitvoerige noot van Windisch over dit onderwerp in zijn nog altijd belangrijke commentaar in de Meyer-serie.

Het eigene van Paulus' brief tegenover antieke gedachten komt telkens duidelijk uit, bijv. bij de bespreking van 2 Cor. 4 en 5.

Merkwaardig is, dat van de Nederlandse bestrijders van de echtheid van 2 Cor. wel Pierson en Naber genoemd worden, maar niet G. A. van den Bergh van Eysinga, terwijl *Verisimilia* toch van 1886 dateert.

J. N. SEVENSTER

KERKGESCHIEDENIS

A. VAN DEN END, *Gisbertus Bonnet. Bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw.* H. Veenman & Zonen, Wageningen 1957, ing. f 5,90.

De ondertitel is terecht toegevoegd, daar Dr. van den End inderdaad een waardevolle bijdrage levert tot de kennis dezer theologie. Alleen jammer dat hij niet de culturele en kerkelijke achtergrond van het optreden van Bonnet schildert. Dan zou beter zijn gebleken, in hoeverre hij typerend was voor dan wel afwijkend van het gangbare denken van zijn eeuw. In ieder geval blijkt duidelijk, vooral uit hoofdstuk IV, Bonnet als polemicus (weinig minder dan de helft van de gehele verhandeling omvattend), dat Bonnet deel had aan het rationalisme van zijn tijd. Door een zekere daaruit voortvloeiende halfslachtigheid stond hij zwak tegenover zijn voornaamste opponent, Van Hemert, met wie hij polemiseerde over de rede en haar gezag in de godsdienst. Dr. Van den End geeft bij zijn uitvoerige weergave van dit interessant specimen ener 18de eeuwse theologische polemiek een zeer juiste kritiek op Bonnet. Toch is er bij Bonnet ook een waardeerbare poging te constateren om boven het rationalisme uit te komen.

Gebrek aan schildering van de achtergrond wreekt zich ook reeds in hfdst. III, Hoogleraar en Academie-prediker te Utrecht (1761–1804), waar het conflict met Heringa wordt behandeld. Dit conflict zou een duidelijker gestalte hebben gekregen, indien meer was medegedeeld over persoon en denkbeelden van Heringa vóór de onenigheid (dit geldt ook voor Van Hemert en dan m.n. diens latere lotgevallen). Een beoordeling van het conflict wordt bovendien nauwelijks gegeven.

Belangrijk is de conclusie van hfdst. IV, dat Bonnet, bij een veelszins gelijk uitgangspunt, niet als Van Hemert kwam tot een afwijzen van de verborgenheden des geloofs, omdat in hem een diepe vroomheid leefde, zodat er voor hem een innig onlosmakelijk verband was tussen die verborgenheden en 's mensen heil. De autonomie der rede, door Van Hemert met klem voorgestaan, werd bij Bonnet door het geloofwaardig getuigenis der Heilige Schrift afgeremd, zij het ook op een wel heel zwakke wijze, omdat de geloofwaardigheid der H.S. tenslotte weer wordt gefundeerd in de „ratio" (blz. 85).

Hfdst. V, Bonnet als homileet, laat de verbetering zien, welke Bonnet in de preekmethode bracht. Hij streefde een verbinding na van de oude of analytische met de nieuwe of synthetische methode. J. Clarisse bewonderde de oratorische gaven van zijn leermeester. In dit hfdst. wordt B. wél duidelijk in het kader van zijn tijd geplaatst.

Over de theologie van Bonnet, m.n. over zijn soteriologie wordt in hfdst. VI te beknopt gehandeld. Geen beoordeling wordt er gegeven van zijn leer over de Heilige Schrift. Wèl wordt als conclusie in dit hoofdstuk met enkele zinnen duidelijk de theologische positie van Bonnet geschetst. Nieuwe wegen heeft hij in geen enkel opzicht voor de Gereformeerde theologie gebaand. Hij „illustreert veeleer – hoezeer ook zijn apologetische ijver onze eerbied afdwingt – het verval van de Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw, dank zij de doorwerking van de ontbindende elementen, die reeds in de voorgaande eeuw aanwezig waren" (blz. 100).

Al met al is het proefschrift van Dr. Van den End van groot belang voor ieder, die enig inzicht wil verkrijgen in de vaderlandse theologie der achttiende eeuw. J. P. VAN DOOREN

R. STUPPERICH, *Das Münsterische Täufertum. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i.W., 1958, 31 S., DM. 1.90.

De geschiedschrijving van de doperse beweging is in de laatste jaren verrijkt zowel door vondsten en uitgaven van nieuwe bronnen als door tal van studiën. In dit geschrift wordt hiervan een deskundig overzicht gegeven en tevens trekt de schrijver enkele conclusies. Aan de „Quellen zur geschichte der Wiedertäufer", sinds 1930 verschenen, zijn na de oorlog enige delen toegevoegd. In de titel is het laatste woord thans verbeterd door „Täufer". Van belang zijn een schrijven van Philips van Hessen tegen de dopers – een van de weinige theologische uitingen van deze vorst –, een geschrift van de doper Bernt Rothmann en vlugschriften uit de laatste maanden van het beleg van Münster.

Nieuwere Zwitserse studiën (Köhler, Blanke) leidden tot de conclusie, dat er geen verband gezocht moet worden tussen de oudst bekende doperse gemeente in Zollikon (1525) en de Zwickauer Profeten, doch tevens is gebleken dat er in N.W.-Duitsland en de Nederlanden betrekkingen bestonden tussen Melchior Hoffman en Karlstadt en tussen de Munstersen en Thomas Münzer. De opvatting van W. J. Kühler, dat de moderne devotie voorbereidend gewerkt heeft voor de doperse richting, is door

nieuwere studiën (Van der Zijpp) niet bevestigd, daarentegen wel de verbindingen met het humanisme en het spiritualisme (Köhler, Lindeboom, Huizinga). Een goede studie over Hoffmann is die van P. Kawerau, die er in 1954 de prijs van Teyler voor ontving. Aangaande de sociale zijde der beweging heeft A. F. Mellink aangetoond, dat zij over het algemeen een proletarisch karakter droeg. De houding der dopersen tegenover staat en maatschappij is door E. Reichel onderzocht; F. Blanke e.a. hebben hun communistische denkbeelden in het licht gesteld. Of Karel V met hulp van de dopers het bisdom Münster heeft willen annexeren, waarover reeds in 1899 E. M. ten Cate heeft geschreven, acht Stupperich nog onbewezen. Vele dissertaties zijn aan de dopersen gewijd, maar betrekkelijk weinige aan hun theologie. Op juridisch gebied bewegen zich studies van P. Wappler en H. Schraepler, op grond van acta van verhoren en processen.

Wie zich in kort bestek over de huidige stand van dit historisch onderzoek wil oriënteren, vindt in dit boekje een uitstekend hulpmiddel.

W. F. DANKBAAR

G. W. LOCHER, *Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich.* (Heft 11 der Reihe „Nach Gottes Wort reformiert"). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, Kreis Moers 1957, 38 S.

De schrijver, uitnemend kenner van de theologie van Zwingli, toont in dit populaire, maar goed gedocumenteerde geschrift aan, dat de Zürichse reformatie in wezen een hervorming van de kerkdiensten was: prediking als lectio continua, een nieuwe avondmaalsopvatting, verwerping van de oorbiecht en instelling der „profetie". Het boekje is, mede door zijn talrijke citaten van Zwingli, zeer lezenswaardig. W.F.D.

M. J. ROUËT DE JOURNEL S.J., *Enchiridion patristicum. Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum.* Editio vicesima. Herder, Barcinone–Friburgi Brisg.–Romae 1958, XXIV + 802 p., D.M. 22.—.

Dat van deze patristische bloemlezing, verschenen in dezelfde reeks waartoe ook het bekende „Enchiridion symbolorum" van Denzinger behoort, reeds de twintigste druk verschenen is, bewijst haar grote bruikbaarheid. Het tijdvak waaruit de teksten gekozen zijn strekt zich uit van de apostolische vaders van het einde der eerste eeuw af tot Gregorius de Grote in het Westen († 604) en Johannes Damascenus in het Oosten († vóór 754). De teksten zijn ontleend aan het Berlijnse Corpus voor de Griekse en aan het Weener Corpus voor de Latijnse kerkvaders; voor werken, die daarin nog niet verschenen zijn, zijn merendeels de beide series van Migne benut, met uitzondering van enkele, b.v. de editie der apostolische vaders van Funk. Aan de Griekse teksten zijn Latijnse vertalingen toegevoegd. Registers vergemakkelijken het gebruik. Natuurlijk grijpt men, zoals bij iedere bloemlezing, wel eens mis wanneer men een bepaalde tekst wil raadplegen, maar de keuze is zo

uitgebreid (voor de belangrijke kerkvaders telkens vele tientallen bladzijden) en zo weloverwogen, dat wie dit werk aanschaft, zich voor een geringe prijs in het bezit stelt van bijkans een kleine patristische bibliotheek. Speciaal voor het onderwijs kan het boek onschatbare diensten bewijzen. W. F. D.

Quellen zur Konfessionskunde. Reihe A, Römisch-Katholische Quellen, Heft 6: *Die katholische Lehre von der Gotteserkenntnis,* ausgewählt und eingeleitet von H. ECHTERNACH. Reihe B, Protestantische Quellen, Heft 1: *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung,* ausgewählt und eingeleitet von E. KINDER. Heliand-Verlag, Lüneburg 1957.

De uitnemende serie bronnen op het gebied der rooms-katholieke en protestantse theologie, in Duitse vertaling, uitgekozen en toegelicht door verschillende geleerden, is voortgezet met bovengenoemde deeltjes. De rooms-katholieke leer van de kennis van God wordt duidelijk gemaakt aan de hand van teksten o.a. van Augustinus, Anselmus, Bernhard van Clairvaux, Thomas van Aquino, het Vaticanum, de antimodernisteneed, ook van moderne theologen als Przywara, Adam, Urs von Balthasar en de encycliek ,,Humani Generis''. De protestantse rechtvaardigingsleer blijkt uit teksten o.a. van Luther, Melanchton, Calvijn, Schleiermacher, Ritschl, Barth en Althaus. Aantekeningen en literatuur opgaven ontbreken niet. De deeltjes zijn niet duur (gemiddeld 4 D.M.) en voor de studie van dogmatiek en dogmengeschiedenis bijzonder aan te bevelen. De tweede serie wordt voortgezet met de behandeling van protestantse leerstukken. W. F. D.

Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von KARL BIHLMEYER. Zweite Auflage mit einem Nachtrag von WILHELM SCHNEEMELCHER. 1. Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. LVI + 163 S., kart. D.M. 7.20.

In 1901 verscheen een tekstkritische uitgave van de geschriften der apostolische vaders van de hand van F. X. Funk (1906[2]). Zij werd in 1924 op grond van inmiddels gevonden handschriften opnieuw bewerkt, zowel wat de tekst als wat het kritisch apparaat aangaat, door K. Bihlmeyer. Van deze bewerking is thans een vrijwel ongewijzigde, fotomechanische herdruk verschenen. Alleen in een aanvulling op de uitvoerige inleiding zijn de nieuwste gegevens vermeld; zij betreffen een gevonden koptisch fragment van de Didache. Het is jammer, dat een kritische bewerking van de tekst van de Pastor van Hermas nog steeds niet kon worden opgenomen; zij bevindt zich nog in een stadium van voorbereiding. Ofschoon in deze druk dus niet alle nieuwe gegevens konden worden verwerkt, is zij toch de beste uitgave van de apostolische vaders, waartegenover alle vroegere uitgaven als verouderd moeten worden beschouwd. W. F. D.

B. Altaner, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 5., völlig neubearbeitete Aufl. Herder Verlag, Freiburg (Br.) 1958. 536 S., geb. DM. 25.—, brosch. DM. 22.—.

In deze nieuwe druk van het bekende patrologische handboek van Altaner zijn niet alleen een aantal oud-kerkelijke schrijvers voor het eerst behandeld, maar ook zijn de zeer uitvoerige bibliographische gegevens aanmerkelijk uitgebreid en tot 1956 bijgewerkt. Van iedere kerkvader geeft de schrijver de voornaamste gegevens omtrent leven, geschriften en belangrijkste theologische gezichtspunten. Als leerboek en naslagwerk is dit werk uitmuntend, vooral omdat men er zich door op de hoogte kan stellen van de huidige stand der patristische wetenschap. Men kan niet anders dan met groot respect vervuld worden voor de omvangrijke kennis van Altaner op dit gebied. Onder de talloze vermelde studiën, zowel boeken als tijdschriftartikelen, zijn ook vele Nederlandse opgenomen. Wij misten er enkele die de vermelding waard zijn: de uitgave van Tertullianus' *Adv. Praxean* door J. N. Bakhuizen van den Brink, Hag. Com. 1946 (S. 137) en die van Augustinus' *Enchiridion* door A. Sizoo (S. 390, wel vermeld S. 295). Door J. N. Bakhuizen van den Brink is niet Cyprianus' *De hab. virg.*, maar wel *De lapsis* uitgegeven, Hag. Com. 1946 (S. 157). Voorts ontbreekt A. D. R. Polman, *Het Woord Gods bij Augustinus*, Kampen 1955. *N.T.T.* betekent in de lijst van afkortingen: Nieuw Theologisch Tijdschrift, doch S. 380 wordt met *N.T.T.* het Nederlands Theologisch Tijdschrift bedoeld. Nog enkele opmerkingen. Het Apostolicum in zijn huidige vorm komt in de liturgische boeken van Rome in de 6de eeuw nog niet voor; het verschijnt daar pas in de 10de eeuw. Bij het Apostolicum behoort de vermelding van de studiën van Holl, Von Harnack (*Sitzungsberichte Berl. Akad.* 1919) en Lietzmann (*Z.schr.f. Nt.liche Wissensch.* 1922) niet te ontbreken. In de literatuuropgave aangaande het verblijf en de marteldood van Petrus te Rome (S. 62) missen wij al hetgeen n.a.v. de opgravingen onder de St. Pieter is gepubliceerd. W. F. D.

B. S. James, *Saint Bernard of Clairvaux*. London 1957. Hodder & Stoughton. 192 blz. 12/6 sh.

In een goed geschreven biografie voert Father James de lezer van episode naar episode door het leven van de zonder twijfel meest beschreven figuur uit de twaalfde-eeuwse Christendom: Bernhard, de stichter van Clairvaux (1090–1153).

Een levensbeschrijving van een dergelijke sleutelfiguur moet wel de grenzen van een biografie in de strikte zin van het woord te buiten gaan. Achtereenvolgens beschrijft James namelijk Bernhards rol in de revolutionaire ontplooiing van de Cistercienzer orde, de groeiende spanning tussen de witte en de zwarte Benedictijnen d.w.z. tussen Citaux en Cluny, de voortdurende botsingen tussen Kerk en staat, tussen Innocentius II en Anachetius, de tweede kruistocht en tenslotte Bernhard's bestrijding, in het laatste gedeelte van zijn leven, van Abaelardus en Gilbertus Porretanus.

Een zekere neiging tot hagiografie, zij het in de meer moderne vorm van

„een heilige is ook een mens" valt niet te miskennen. Gedeeltelijk kan dit wellicht verklaard worden uit het feit, dat het juist waar het het leven van Bernhard van Clairvaux betreft moeilijk is te onderscheiden tussen waarheid en verbeelding. De oudste levensbeschrijvingen van tijdgenoten en vrienden, zoals Willem van St. Thierry, Godfried van Auxerre en Johannes de Heremiet, bedoelen immers zijn heiligverklaring te bewerken, waarbij historiciteit licht van doel tot middel wordt. Zo is bijvoorbeeld de aanhef, waarin ons wordt verteld dat bij Bernard's dood „all Christendom mourned" (p. 11) gezien de Gregoriaanse reactie na de mislukking van de door Bernhard gepredikte kruistocht (1149), bepaald een vertekening van de situatie. Allerlei anekdoten, vooral de jeugdjaren betreffende (p. 20–26!), worden vaak te weinig kritisch weergegeven; enige Entmythologisierung ware hier geraden geweest. James' grondige kennis van de in grote getale bewaard gebleven brieven maakt dit boek nochtans het lezen waard, omdat het hem in staat stelt Bernhard's zelfportret weer te geven. Zo komt deze voor ons te staan als een emotioneel, vaak heftig, maar diepgelovig mens, nu eens meer als monnik, dan weer vooral als politicus, profeet of pastor.

Nieuwe gegevens mag men na de publikaties van Dom Jean Leclerq en van de commissie tot beschrijving van de geschiedenis van de orde van Citaux, verschenen in het gedenkjaar 1953, niet verwachten. Verrassend is slechts dat Bernhard in het slot van zijn traktaat over de plichten van een bisschop het verlangen der abdijen naar onafhankelijkheid van de bisschoppelijke jurisdictie blijkt te kritiseren (p. 94), waarmee hij dus één der voornaamste programmapunten van de Cluniacenzische hervormingsbeweging afwijst. Zijn kritiek op de pausen (p. 88 vv.) en zijn verantwoordelijkheid voor de beeldenstorm van Milaan (p. 120 vv.) komen in het juiste verband te staan; dit geldt over het algemeen van Bernhard's optreden buiten de kloostermuren. Als mysticus en theologisch denker komt hij echter minder tot zijn recht, beiden facetten die wij in deze biografie node missen. Het boek is voorzien van een landkaart van Bourgondië, een foto van de school, waar Bernhard zijn eerste latijnse opstellen schreef en een met weinig zorg samengestelde bibliografie. H. A. OBERMAN

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE

HELMUT THIELICKE, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*. Bertelsmann, Gütersloh, ³1957. 172 blz., DM 9,80.

De derde druk van dit werk verschilt van de beide vorige drukken (¹1936, ²1947) door de toevoeging van een hoofdstuk van dertig bladzijden, dat de schrijver „Wahrheit, Vernunft und Geschichte" noemde en de verlenging van de titel met het woord „Existenz" ten gevolge had.

In het eerste gedeelte van het boek gaat Thielicke uitvoerig in op de interpretatieve moeilijkheden in Lessings godsdienstfilosofie, in het tweede tracht hij een beeld te geven van Lessing als godsdienstig denker, waarbij hij diep doordringt in het vraagstuk van de tussen ratio en historia „ingeklemde" waarheid der openbaring.

Volgens Thielicke was Lessing een denker die steeds aangevochten werd door de vraag: Hoe kan ik mij de waarheid van de goddelijke openbaring eigen maken? Ik leef immers in onwaarheid als ik de door anderen gevonden en meegedeelde waarheid overneem, terwijl deze waarheid voor mij geen „Vernunftwahrheit" is en ik ze alleen maar op gezag van die anderen kan aannemen. De waarheid is iets dat in wording is en blijft; zij bezit een geschiedkundige structuur en is alleen zichtbaar in accommodaties aan de op een bepaald ogenblik bestaande historische toestand van hen die er mee geconfronteerd worden. Is de waarheid daarom voor elke mens afzonderlijk en voor elke trap van zijn ontwikkeling niet verschillend? Moet ik mij niet steeds afvragen of een bepaalde waarheid wel een waarheid voor mij is? Is bijv. de waarheid van de bovennatuurlijke bijbelse heilsfeiten werkelijk een „waarheid pro me"? – Door deze probleemstelling van de subjectieve waarheid zou Lessing de opvolger van Socrates en de voorloper van Kierkegaard genoemd kunnen worden. Ook Lessing gaat niet van het object, maar van het subject uit: hij wil een „zijn in de waarheid", een persoonlijke verhouding tot de waarheid. Het christendom mag niet ontaarden in een fides historica en het mag niet gehandhaafd worden door de eis van een voortdurend sacrificium intellectus et conscientiae. Dan zou het christendom leven van een krampachtige apologetiek in plaats van door het geloof aan de waarheid. Deze waarheid die in de goddelijke openbaring besloten ligt, is niet objectief aantoonbaar; haar wezen bestaat in haar vermogen om iets in mij tot stand te brengen dat voor mij de waarheid is. Het gaat Lessing naar de mening van de schrijver niet om de objectieve, maar om de existentiële waarheid.

Ongetwijfeld heeft Thielicke een oorspronkelijke kijk op de godsdienstfilosofie van Lessing. Zijn vondst van de „doppelte Vernunft" (de rede is zowel absoluut en gelijk aan de openbaring, als relatief, daar zij afhankelijk is van de historisch bepaalde openbaring) lost menig probleem waarmee de Lessingkenners tobben, haast spelenderwijs op, maar gelukkig is Thielicke wetenschappelijk genoeg om in te zien, dat hij nogal eens gevaar loopt Lessing bete rte begrijpen dan deze zichzelf begrepen heeft. Naar mijn mening schiet hij beslist zijn doel voorbij, als hij tracht de zuiver verstandelijke strijd van Lessing om het bezit van de waarheid vrijwel te vereenzelvigen met Kierkegaards religieuze worsteling om te staan in de waarheid van Hem die de waarheid is. Een algemeen bezwaar mijnerzijds tegen het boek is de geringe aandacht die de schrijver wijdt aan de onmiskenbare congenialiteit van Leibniz en Lessing op wijsgerig terrein. Toch mag niemand die het aloude vraagstuk van de verhouding tussen goddelijke openbaring en menselijke rede nog steeds als een kernprobleem van de theologie beschouwt, dit belangrijke werk van Thielicke ongelezen laten.

J. Schneider

DOGMATIEK

Reinhold Niebuhr, *Wezen en Bestemming van de Mens, deel II: De bestemming van de mens*. Vertaald door A. L. Boeser. Ten Have, A'dam '58.

Zeven jaar geleden kwam de vertaling van het eerste deel uit; deze

werd toen in het N.T.T. uitvoerig besproken. Over het tweede deel zullen wij daarom korter moeten zijn. En dan gaat het bij een vertaling om het waarom en het hóe.

Waarom: dat Niebuhr gewicht in de theologische schaal legt, bewijst de post mij reeds door binnen een week een tweede dissertatie over hem op mijn tafel te leggen: na die van Minneman, *The social ethics of R.N.* die van E. J. Beker, *Libertas*, waarbij de laatste met name zijn anthropologie onder de loupe neemt. En als de vertaling van het eerste deel geen aftrek had gevonden, zou de uitgever aan het tweede niet begonnen zijn. Toch vraag ik me af, of dit een goed teken is. Van een medicus verwachten wij, dat hij van de buitenlandse vakliteratuur, voorzover deze in een op onze middelbare scholen onderwezen taal gepubliceerd wordt, op de hoogte is. Moet de theoloog zich met vertalingen, die het origineel toch nimmer evenaren, behelpen? En Niebuhr kan populair genoeg schrijven, maar hier richt hij zich tot de vakgenoten. In dit werk heeft hij zich bovendien, dunkt me, moeite gegeven om de brille van zijn taal te versoberen tot beknopte, zij het vaak meesterlijk-bondige formuleringen.

Daar komt nog bij, dat deel II de Gifford-lectures van 1939 bevat zonder wijzigingen of toevoegingen. En waar Niebuhr voortdurend in uitgesproken of bedekt dispuut is met Karl Barth, is het toch niet gelukkig, dat deze uitgave van 1958 zich richt tegen de *Römerbrief*, en geen rekening houdt met de *K.D.*, waarvan deel III/2 (van 1948) de anthropologie behandelt. Ook al zal Niebuhr door Barth niet bekeerd zijn (wat ik aanneem): zoiets doet men niet in Israël.

Maar op zichzelf is de vertaling (het „hoe") nauwkeurig. Een enkele maal is de weergave minder juist (wij spreken niet van private – maar van individuele ethiek 176, niet van Joachim van Flores maar van Fiore 147, en tragiek is geen vertaling van pathos 135, en zo enkele meer). En onze omslachtige taal heeft soms hele bijzinnen nodig voor één Engels adjectief. Vooral echter: de glans van het origineel kan ik niet meer terugvinden.

* * * *

Nu het gehele werk in vertaling voor ons ligt, moge ik twee opmerkingen aan het vroeger gezegde toevoegen. De eerste betreft de verhouding tussen schepping en verlossing. In het dogma der drie-eenheid beleidt de kerk, dat God Schepper èn Zoon èn Heilige Geest is. In het trinitarisch belijden is er echter alle eeuwen door een spanning geweest tussen de tendens naar de vereenzelviging en die naar de (onder-)scheiding. Ik zou niet graag beweren, dat Barth tendeert naar de vereenzelviging (het hem wel verweten christomonisme). Ik meen wel, dat Niebuhr aan de onderscheidenheid van de Schepper, en dus ook van de schepping en van het schepsel mens, meer recht doet dan Barth. Wie vanuit Barth's theologie denkt, moet aan Niebuhr dan ook verwijten, dat hij tendeert naar een scheiding van schepping en verlossing en naar een ontbinding van het geloof in de drieënige God. Persoonlijk stem ik met dat verwijt niet zonder meer in, al erken ik de gevaren, die Niebuhr's theologie in dit opzicht tot in de kern bedreigen. Juister lijkt het mij te wijzen op het ontbreken van elke pneumatologie in Niebuhr's boek. Maar dat merkte ik reeds op in mijn bespreking van het eerste deel.

Mijn tweede opmerking geldt het *functioneren* van deze theologie. De dogmatiek, of, zoals de Amerikanen haar of haar tweelingzuster graag noemen: de systematische theologie, vormt immers geen abstract vak, maar feitelijk een functionele wetenschap – functionerend in verkondiging en ethiek. In zijn scherpe analyse hoe de mens juist in zijn hoogste grijpen eigen zondigheid dreigt te vergeten en daardoor het diepste vallen kan, bewijst Niebuhr aan de wereld van 1939, die heilstaten dacht te bouwen, een weldaad. Zijn worsteling wordt nu, om het dubbel aspect van de genade vast te houden: het Christus pro nobis en Christus in nobis. Het eerste zonder het tweede verleidt tot quietisme, het tweede zonder het eerste tot de overmoed van Rome of sekte. Met gloed kan N. de sekte tegenover met name een lutheraans protestantisme verdedigen. Hartstochtelijk verdedigt hij de noodzaak én de mogelijkheid om naar beperkte verbeteringen te streven, ook als de weg naar de volmaaktheid voor mens en maatschappij onbegaanbaar is. Maar de analyse van overmoed en frustratie is scherp genoeg, die van het Christus in nobis, van het nieuwe leven uit de heilige geest, van de vernieuwing der aarde ontbreekt. Daardoor functioneert deze theologie, ondanks al Niebuhr's verweer ertegen, in defaitistische zin. Is het, om een voorbeeld te noemen, in onze dagen nu werkelijk nodig, geoorloofd en wenselijk om het antimilitarisme af te doen met een bijtende afwijzing van de illusies, die daarin worden verondersteld te leven?

Maar, vertaald of onvertaald: een voor Nederlandse theologen onmisbaar boek. H. J. Heering

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Hans Jürgen Baden, *De mens en zijn geluk.* (vert. door A. L. Boeser), W. ten Have N.V., Amsterdam 1957. 199 blz. f 6,90.

De schrijver is ten onzent bekend door zijn *De grenzen van de vermoeidheid* en een tournee langs de Nederlandse Universiteitssteden. In zijn eigen Duitse kerk is hij een op de voorgrond tredend predikant. Ook dit boek doet Baden kennen als een bijzonder erudiet man, wiens kracht ongetwijfeld daarin is gelegen, dat hij op fijnzinnige wijze en met een filosofische geschooldheid achter zich, subtiel analyserend de betekenis van geluk en ongeluk nagaat. De schr. meent dat tegenwoordig al te gemakkelijk (misschien uit afweer tegen moderne hedonistische tendenzen? – A.D.) wordt afgegeven op het geluk en het verwachten van geluk. Daartegenover stelt hij een positieve waardering, die aan allerlei bijbelse elementen recht schijnt te doen. Er staan in dit boek mooie dingen over eenzaamheid, vrijheid, het geluk, dat op een bepaalde manier moet passen bij de mens, de betekenis der liefhebberij (tuin, verzamelen, spel) als het geluk der kleine passies, over het boek, over de mens als gelukskind en pechvogel. Waardevol is dit geschrift omdat het niet te veel wil zeggen: de raadselachtigheden in het bestaan worden niet weggepraat, en in de analyse van b.v. het verkeersongeluk getuigt dit boek van een moderne

mentaliteit en dat de schrijver midden in de vragen van het gewone leven staat. Verrijkend voor eigen gedachten, prachtige stijl, goed uitgegeven.

A. DRONKERS

S. JELSMA M.S.C., *Tussen vrees en hoop*. Paul Brand, Bussum 1958. 112 blz., f 2,95.

In dit boekje zijn zeven lijdensmeditaties verzameld, die door Pater Jelsma, de bekende leider van het R. Kath. Apostolaatswerk in den Haag geconcentreerd op het Plein, in de lijdenstijd van 1957 voor kerkelijken en niet kerkelijken werden gehouden.

Deze meditaties verdienen niet alleen de aandacht omdat zij het getuigenis zijn van een warm voelend man, die met een grote liefde spreekt over de nood en het lijden van deze tijd, maar ook om de vorm der verkondiging, die hier bewust is gekozen. Een enkele maal doet die vorm wat kunstmatig aan, doorgaans is de keuze van de illustratie waarmee begonnen wordt (een filmfragment, een passage uit een boek, een actueel gebeuren) gelukkig gekozen. Bewonderenswaardig vind ik de wijze, waarop de schr. een dramatisch verband legt tussen het lijdensverhaal en het leven van de mensen nu: niet geijkt of volgens versleten patronen, maar indringend en actueel. Als een soort theologische verantwoording zou men kunnen lezen, wat in het ,,vooraf'' wordt opgemerkt: ,,er is een boeiende analogie tussen wat er leeft in het hart van de mens – ook van de hedendaagse buitenkerkelijke mens – en wat er leeft in het hart van de Godmens, die lijdt en sterft in solidariteit met de mensen.'' De preker is in een voortdurende dialoog met zijn hoorder. – Daarom leest men ook het geschrevene geboeid.

A. D.

De belijdenisgeschriften volgens art. X van de kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum 's Gravenhage 1957.

Het moet tot dankbaarheid stemmen, dat aan de wens door de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie enige jaren geleden uitgesproken, thans is voldaan door deze uitgave van de belijdenisschriften der N.H.K. Hierin is immers ,,de belijdenis der vaderen'' vervat, waarmede de N.H.K. ,,gemeenschap'' wenst te onderhouden in haar belijden (art. X kerkorde). Het was een ongeoorloofde toestand, dat er feitelijk geen gemakkelijk bereikbare, overzichtelijke en betrouwbare uitgave van bestond. Prof. Bakhuizen van den Brink, die in 1940 reeds een volledige uitgave met documentatie der teksten deed verschijnen, was de man, die ook dit werk verzorgen moest, nu vermeerderd met de oecumenische belijdenissymbolen en de belijdenis van Genéve.

Bovendien, waar het ditmaal niet ging om een historische publikatie maar om een voor praktisch gebruik bedoelde uitgave, is er gestreefd naar een aanpassing van taal en zinsbouw aan het hedendaags gebruik. In de eerste plaats werd de vertaling der bijbelplaatsen in overeenstemming gebracht met de thans meest gebruikelijke nieuwe vertaling van het Bijbelgenootschap. Ten tweede is de taal van de vaderen om haar beter

begrijpelijk te maken, gemoderniseerd. Zonder dat ik er behoefte aan voel confessionele spijkers op taalkundig laagwater te zoeken, bevreemdt het mij, dat een dergelijke wijziging, zonder (voor zover mij bekend) de kerkelijke instanties te zijn gepasseerd, officieel gepubliceerd wordt. Als men eens nagaat onder hoeveel kerkelijke loupes de psalmberijmers en andere uitvoerders van kerkelijke opdrachten hun werk moeten neerleggen, dan verwondert het toch wel, dat zonder meer een modificatie van de belijdenis in goed vertrouwen wordt overgelaten aan de (overigens zeer kundige en voorzichtige) zienswijze van één man. Het is niet mijn bedoeling slapende commissies wakker te maken, maar ook voor de bewerker zou toch m.i. enig contact met de Hervormde Kerk, dat meer is dan het „advies" der Generale Synode tot herziening, wenselijk geweest zijn.

Genoemde modernisering van het taalgebruik brengt immers uiterst boeiende problemen met zich mee, en beslissingen, die niet van belang ontbloot zijn. Zij raken soms onbedoeld door kleine nuanceringen ook de materiele inhoud van het belijden.

Een der interessantste voorbeelden is al dadelijk de vertaling van het Apostolicum, waar dit zich uitspreekt over de kerk. Het credo sanctam ecclesiam catholicam, geeft Dr. Bakhuizen v. d. Brink weer met: ik geloof de heilige, algemene Kerk. Zowel het gebruikelijke „ene", als „Christelijke" worden weggelaten. Een uitvoerige toelichting achterin het boek verdedigt met zeer sterke argumenten deze vertaling. Zij overtuigt mij ervan, dat het zo moet, en ik denk ook wel dat de N. Hervormde Synode er zich door zou laten overtuigen. Maar het blijft toch noodzakelijk, dat de Kerk zich bewust rekenschap geeft van zulk een afwijking van een ingegroeide traditie.

Ter typering geef ik nog enkele wijzigingen aan, die de ene maal niet anders zijn dan een verbetering van het vertrouwde vocabulair, en die daarmee hoogstens voor een oudere generatie even bevreemdend werken, een andere maal toch kleine accentverleggingen bewerkstelligen. Zo wordt „eigen ben" „toebehoor", „dierbaar" „kostbaar", „zaligheid" „heil", „Hem leven" „voor Hem leven" (Zondag 1). „Kunt gij dit alles volkomen houden" wordt „volbrengen" (Zondag 2); „boos en verkeerd" wordt „slecht en verkeerd" (Zondag 3); „heiligmaking" „heiliging" (6); Het „jammerdal" uit Zondag 9 is gelukkig verlaten, maar de uitdrukking aerumnosa vita wordt niet helemaal opgevangen in het woord „leven" alleen. „zalig maakt" in 11 werd „redt"; „hartelijk leedwezen en hartelijke vreugde" werden „oprecht berouwen" en „innige blijdschap" (33). „Van alle schepselen afga en die varen late" vereenvoudigt zich tot „opgeven" (34); „opdat wij in deze geestelijke strijd niet onderliggen" werd „ten ondergaan" (52).

Men mag veronderstellen, dat de ene verandering als een vondst zal worden begroet, terwijl er lichte bezwaren oprijzen bij de andere. Wie zich nooit van de Catechismus bedienen, zullen uiteraard onverschillig zijn voor welke verandering ook, maar juist diegenen, die het geregeld doen, zullen een bijzondere gevoeligheid aan de dag leggen, ook voor nuanceverschillen. In de dogmatische gezichtspunten is nergens ingegrepen.

Zou het niet wenselijk zijn, dat er een afzonderlijke uitgave kwam van het leerboek der kerk, dat nu misschien voor verscheidenen meer bruikbaar geworden is, vooral ook doordat de zeer lange zinnen in stukken zijn geknipt. De Heidelberger wordt toch veel meer in de praktijk gebruikt dan de andere confessionele geschriften.

Predikanten zullen met mij uitgever en bewerker erkentelijk zijn voor het zeer handzame boek, dat verscheen in het zelfde formaat als het concept-Dienstboek. Het is bovendien van betekenis, dat nu de Geneefse Catechismus, twintig jaar ouder dan de sterk door hem beïnvloede Heidelberger, opnieuw toegankelijk werd. De formuleringen van dit geschrift van Calvijn gaan in eenvoud en directheid vaak uit boven die van Ursinus en Olevianus. E. L. Smelik

W. C. van Unnik, *Het Nieuwe Testament.* Serie De Bijbel, deel II. J. B. Wolters, Groningen, 1957. 138 blz. f 4,50.

In aansluiting op het eerder in deze serie leerboeken voor de scholen voor V.H.M.O. verschenen boek over het O.T. door Prof. Vriezen schreef Prof. van Unnik een inleidend werk over het Nieuwe Testament. De schrijver heeft gebroken met de opzet van ,,bijbelse geschiedenis". Hij wil inzicht in het N.T. en zijn betekenis geven. Dit plan weerspiegelt zich in de indeling der hoofdstukken. Eerst wordt gesproken over het N.T. als boek, daarna over de achtergrond van het N.T. Dan komt het voornaamste hoofdstuk: Jezus Christus, de centrale figuur van het N.T. De twee laatste hoofdstukken heten: De voortzetting en Het resultaat.

Het is een gedegen volledig verantwoord leerboek geworden. Er is slechts een bezwaar tegen in te brengen: het is niet naar de leerling toe geschreven. Daarom zal het voor de man voor de klas een moeilijk boek zijn. P. Roest

J. E. Tuininga, *Over godsdienst en godsdienstigen.* Deel I. J. B. Wolters, Groningen, 1957. 183 blz. f 5,90.

Tuininga is leraar godsdienstonderwijs aan drie scholen en ontwierp van zijn praktijk uit een leergang voor het godsdienstonderwijs aan leerlingen van de middelbare schoolleeftijd. Dit eerste deel wil de leerlingen een blik geven in het Oude en Nieuwe Testament. Een blik..., er wordt dus niet gestreefd naar een historisch overzicht en al evenmin naar bijbelse theologie. Tuininga geeft korte, de leerlingen aansprekende notities die de kern moeten vormen van de mondelinge lessen. Want, zo schrijft hij nadrukkelijk in zijn voorwoord: dit boek wil de viva vox van de leraar niet vervangen.

De titel van de leergang geeft reeds aan wat de schrijver wil: hij wil het verschijnsel godsdienst benaderen en er belangstelling voor wekken. Anders gezegd: dit boek verkondigt niet, het beschrijft. Als zodanig is het als boek voor de middelbare schoolleerlingen bijzonder geschikt. De bewerking verraadt telkens de practicus. Ook al zal men theologisch van de schrijver verschillen, men kan dit levendige, aansprekende boek bewonderen. En gebruiken. P. R.

O. V. HENKEL, J. N. SEVENSTER, H. A. BRONGERS, *Leidraad voor het godsdienstonderwijs op Kweekscholen*. J. B. Wolters, Groningen, 1957. 181 blz. f 6,90.

Deze leidraad vervangt de oude cursus van het I.K.O.S.–N.P.B., welke enige jaren heeft gediend bij de opleiding van kwekelingen en onderwijzers tot het geven van godsdienstonderwijs op de openbare school. Het is dus een bewerking van een reeds bestaande cursus. De drie auteurs hebben de lessen over het O.T., N.T. en de Kerkgeschiedenis herschreven, maar waren gebonden aan de vorm der vroegere lessen. Prof. Beek deelt in het voorwoord mede, dat hiervan welbewust niet is afgeweken. „Wij moesten of niets uitgeven en wachten totdat de pedagogen geheel bevredigd waren of wij moesten voor de dag komen met wat wij hadden". Hoe begrijpelijk dit standpunt ook is, het is te betreuren dat daardoor in didactisch opzicht deze leidraad wel zeer traditioneel is gebleven en dat daarmede de zozeer gewenste didactische vernieuwing van het godsdienstonderwijs buiten de gezichtskring van de onderwijzers blijft die het loffelijk werk van godsdienstonderwijs in de openbare school verrichten. – Het is te wensen dat een tweede druk van deze overigens zeer verantwoorde leidraad op het gesignaleerde zwakke punt wordt herzien en aangevuld. P. R.

N.B. In het vorige nummer werd als medewerker aan „Doorlicht Bestaan" vermeld G. J. Sirks. Dit berust echter op een vergissing.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. E. TUININGA, *Over Godsdienst en Godsdienstigen*, II. J. B. Wolters, Groningen 1958, 216 blz., ing. f 5,90, geb. f 6,75.

J. DE ZWAAN, *Antieke Cultuur om en achter het Nieuwe Testament* (V.U.B.). De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1958, 192 blz., geb. f 3,90.

KURT SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer*.

WALTHER ZIMMERLI, *Ezechiel*; Biblischer Komm. Altes Testament XIII-3-4. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1958, blz. 161–320. D.M. 7,— per afl.

HANS WALTER WOLFF, *Dodekapropheton. Hosea*, Idem XIV-1-2. Idem, 1957, blz. 1–160. D.M. 7,— per afl.

HANS JOACHIM KRAUS, *Psalmen*; Idem XV-1-2. Idem 1958, blz. 1–160, D.M. 7,— per afl.

IDEM, *Klagelieder*, Idem XX. Idem 1958, 86 blz., D.M. 7,—.

HERMAN DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, IV, *Index of Subjects and Authors by H. de Jongste*. H. J. Paris, Amsterdam 1958, 257 blz., 4 dln, geb. f 130,—.

M. VAN RHIJN, *Gedachten en Gestalten uit de Evangeliën*, III. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 216 blz., geb. f 8,90.

ROMANO GUARDINI, *De Moeder van de Heer*, 1958, 68 blz., ing. f 2,95.

E. W. HEATON, *Het Dagelijks Leven in de tijd van het Oude Testament*. Bosch en Keuning N.V., Baarn z.j., 223 blz., geb. f 8,90.

JOHN NORTON, *The Answer*, translated by Douglas Hortan. Harvard Univ. Press, Cambridge 1958, 196 blz., geb. $ 4,75.

WALTER LEIBRECHT, *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1958, 199 blz., geb. D.M. 16.80.

Von Ugarit nach Qumran. Beiheft zur Z.A.W. 77; Festschrift für Otto Eissfeldt. Walter de Gruyter & Co, Berlin 1958, 303 blz., ing. D.M. 40,—.

Sacris Erudiri; Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, IX 1957. N.V. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1957, 399 blz.

J. H. VAN DEN BERG, *Psychologie en Geloof*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1958, 76 blz., ing. f 3,25.

De Oecumenische Beweging tot eenheid der Kerken. Prot. Stichting tot Bevord. v. h. Bibliotheek wezen in Nederland. 1958, 16 blz.

OTTO SEMMELROTH, *De ontmoeting van God en Mens*. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht 1958, 315 blz., geb. f 9,75, B.fr. 146.

S. VAN MIERLO, *Koninkrijk en Kerk*. ,,Uit de Schriften", Amsterdam 1958, 152 blz.

L. MONDEN, *Het Wonder. Theologie en apologetiek van het christelijk mirakel*. Het Spectrum, Utrecht 1958, 334 blz., geb. f 15,50.

ED. VAN CLEEFF, *Heiliging der Wereld*. Oriëntatiereeks VII. De Tijdstroom, Lochem 1958, 55 blz., ing. f 3,50, bij int. f 3,15.

GABRIEL MARCEL, *De mensen contra het menselijke*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1958, 153 blz.

J. ALEX. VAN WIJK, *Die Apostolaat van Die Kerk*. Die Studiegroep voor ,,Kerk en Wereld", 1958, 166 blz.

H. A. VAN MUNSTER, *De Filosophische Gedachten van de jonge Kierkegaard 1831–1841*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1958, 166 blz.

T. MINNEMA, *The social Ethics of Reinhold Niebuhr. A Structural Analysis*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 124 blz., ing. f 4,90.

J. BLAUW, *De andere wereld*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 75 blz., ing. f 2,50.

J. G. WOELDERINK, *De inzet van de Catechismus*. Verklaring van de Zondagen I–VII. T. Wever, Franeker 1958, 96 blz., geb. f 3,95.

A. D. R. POLMAN, *Woord en Belijdenis dl II*, T. Wever, Franeker 1958, 344 blz., geb. dl. I en II f 25,—.

F. J. POP, *Bijbelse Woorden en hun Geheim II*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 391 blz., geb. f 16,75.

P. A. A. KLUSENER, *De Drie Formulieren van Enigheid*. Opnieuw uitgegeven met voor onze tijd verklarende aantekeningen. Neerbosch' Uitgeverij, Neerbosch 1958, 144 blz., ing f 1,95.

OTTO EISSFELDT, *Die Genesis der Genesis*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 86 blz., D.M. 7,40.

EMIL BALLA, Die Botschaft der Propheten. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 484 blz., ing. D.M. 15,50, geb. D.M. 19,80.

HERMAN RIDDERBOS, *Het Verborgen Koninkrijk. Handleiding tot het Ev. v. Matth*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 109 blz., geb. f 4,25.

JEROME TAYLOR, *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor. An Evaluation of the Tradition*. Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, no. V. The Mediaeval Institute University of Notre Dame, Indiana 1957, 70 blz.

ASTRIK L. GABRIEL, *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*, Idem no IV, Idem 1956, 62 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Literaturzeitung, Mai 1958. W. Pannenberg, Zur theologischen Auseinandersetzung met Karl Jaspers; L. Rost, Zu den Festopfervorschriften von Numeri 28 und 29; H. Kraft, Der mittlere Platonismus und das Christentum.

Musica Sacra, juni 1958. Friedrich Hofmann, Liturgie en Kerkmuziek (III); Agnar Sandvik, Liturgie en kerkmuziek in Noorwegen (vervolg); E. Muller, De kerkmuziek in de Lutherse Kerk van Elzas-Lotharingen.

Wending, mei 1958. J. M. van Veen, Openheid en geslotenheid van de katholieken in Nederland; T. van Peski-Tinbergen en A. M. van Peski, Communistische opvoeding en gedachtenvorming bij de jeugd in de D.D.R.; André Trocmé, De Franse Christenen en het Algerijnse vraagstuk; P. A. J. van Velzen, Jacques Prévert; H. S. Visscher, Een miskende film. —, juni 1958. C. J. Dippel, De armoede der Kerk; H. M. J. Wagenaar, Overheids- bijdragen voor Kerkbouw; J. J. Buskes, Het duet tussen hemel en aarde; C. L. Patijn; Antwoord aan Dr Buskes; W. Banning, Vijftig jaar Woodbrookerswerk in Nederland.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, XLII afl. 3. Robrecht Lievens, Alijt Bake van Utrecht; W. A. Poort Grenswachter Ludovicus (slot). – afl. 4. In Memoriam Dr J. Lindeboom; J. N. Bakhuizen van den Brink Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam; J. Baas, Hoorne en de Hervorming.

Kerk en Theologie, april 1958. F. H. L. van Os, God en de wereld; Herman Ridderbos, De canon van het Nieuwe Testament; C. A. van Peursen, Schepping en lichamelijkheid.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, no. 3, 1958. Y. Feenstra, Geboren uit de maagd (VI); W. H. Gispen, Het gebed (III); G M. den Hartogh, De wacht bij de Dordtse erfenis. Pro en contra Schotsman en zijn „Eerezuil".

Studia Catholica, juni 1958. J. W. Bosch, De visie van Nicolai Hartmann op het werkelijkheidsprobleem (vervolg); C. Schoonbrood, Engelse Analytische Filosofie voor en na 1940.

Vox Theologica, mei 1958. L. Leertouwer, Apodemia; K. H. Miskotte, Over de tegenwoordigheid Gods; A. E. Loen, Verkenningen in grensgebied; een kroniek.

Theologia Reformata, Jrg. 1, no 1/2. J. Severijn, Het Dogma der Kerk; H. Jonker, Vreemde spelregels; naar aanleiding van dr. J. Sperna Weilands „Existentie en theologie"; A. van den End, Enkele opmerkingen bij Luthers controverse met Karlstadt; S. van der Linde, Over rooms katholieke Calvijnwaardering. W. L. Tukker, Uit de kerk.

Kerugma und Dogma, April 1958. Gustaf Wingren, Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis; Dieter Walther, Zur Behandlung des Kompromissproblems in der Geschichte der evangelisch-lutherischen Ethik; Hans-Otto Wölber, Die Predigt als Kommunikation; Egon Pfeiffer, Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel „Amen".

Vigiliae Christianae, May 1958. T. A. Burkill, The Trial of Jesus; D. Gershenson and G. Quispel, „Meristae"; A. J. Visser, Der Lehrbrief der Valentinianer; G. J. M. Bartelink, Μισοκαλοσ Epithète du Diable; J. H. Crehan, Canon Dominicus Papae Gelasi.

BERICHT

Het Bestuur van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst, schrijft de volgende prijsvraag – te beantwoorden voor 1 mei 1960 – uit:

– Een kritisch onderzoek naar de verschillende methoden ter waardebepaling der dogmatiek –

Nadere inlichtingen verstrekt de secretaris van het Genootschap, Dr. A. H. Haentjens, Heemstede, Heemsteedse Dreef 97.

GTU Library
3 2400 00334 3112

v.12
1957/58

Nederlands Theologisch Tijdschrift
v.12
1957/58

THREE DAY